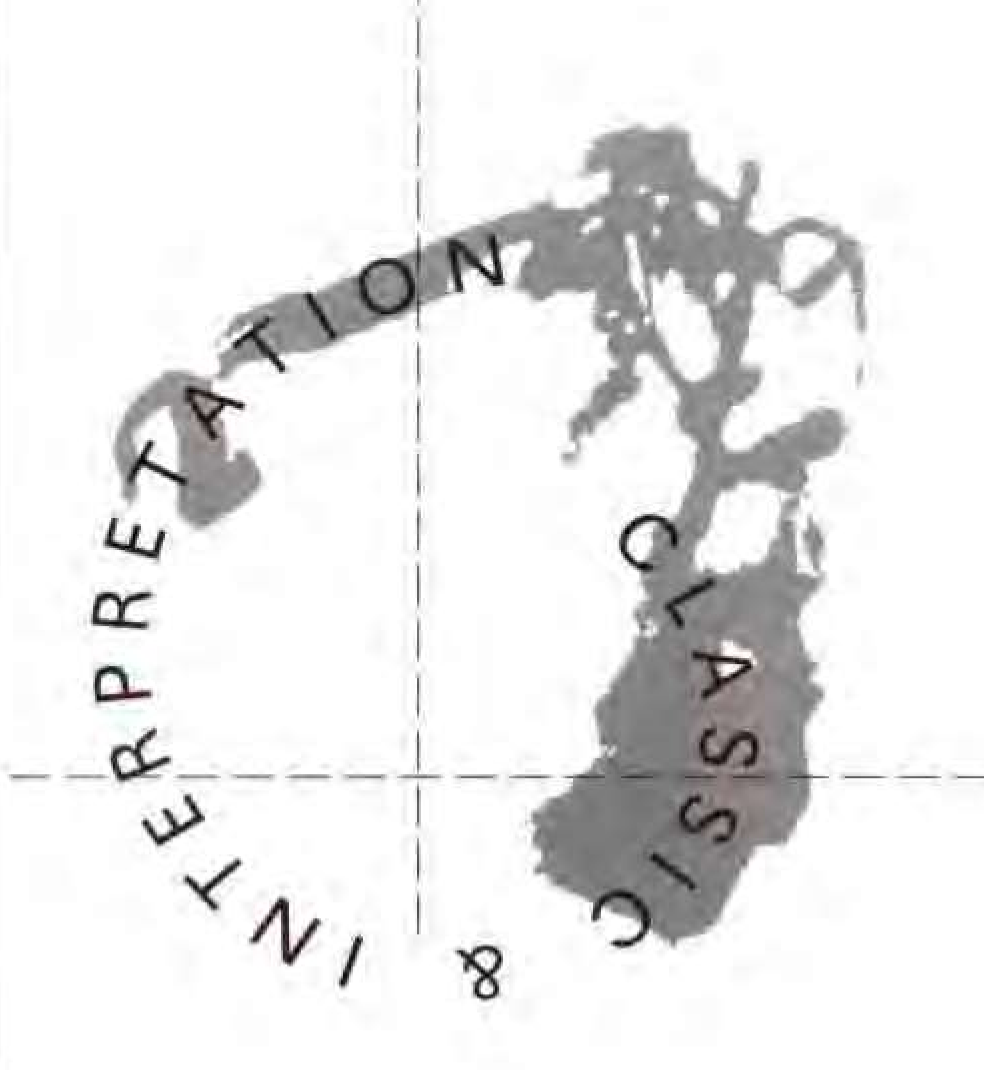
8

经典与解释

■ 主编／刘小枫　陈少明



苏格拉底问题

施特劳斯　苏格拉底问题六讲

珂娄斯特　苏格拉底问题的政治层面

伯纳德特　苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证

李海龙　王弼《周易注》的文本形式和"以传注经"方法

陈少明　孔门三杰的思想史形象

华夏出版社



苏格拉底问题

经典与解释

由于前苏格拉底哲学关注数字和运动，探究事物来自何处、去向何方，苏格拉底是第一个将哲学从天国唤到尘世之人，他甚至把哲学引入寻常人家、迫使哲学追问生命与风俗习惯，追问好与坏。

——西塞罗

人之统一性在于这样一个事实：他是向着整全敞开的整全之一部分，或用柏拉图的语言说，是观看万物之理念的整全之一部分。人对其向整全开放的关注，就是心灵的生活。既是部分，又向着整全敞开因此在某种意义上便是整全自身——人就是这样的两重性。

——施特劳斯

苏格拉底为之奉献一生的所谓"哲学"，不是形而上学，不是伦理学，亦不是修辞学。它根本不是普通意义上的科学(Wissenschaft)而是追求完美的道德生活。

——迈尔

责任编辑：陈希米　田娟华
封面设计：房海莹



ISBN 7-5080-3809-6
定价：35.00 元

经典与解释(8)



苏格拉底问题

■ 主编／刘小枫　陈少明

華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

苏格拉底问题/刘小枫,陈少明主编.
—北京:华夏出版社,2005.9
(经典与解释)
ISBN 7-5080-3809-6

Ⅰ.苏… Ⅱ.①刘… ②陈… Ⅲ.苏格拉底(前469~前399)-哲学思想-研究 Ⅳ.B502.231

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第101144号

出版发行:华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里4号 邮编:100028)
经　　销:新华书店
印　　刷:北京圣瑞伦印刷厂
版　　次:2005年9月北京第1版
2005年9月北京第1次印刷
开　　本:670×970 1/16开
印　　张:18.75
字　　数:306千字
定　　价:35.00元

目　　录

论题　苏格拉底问题

古典作品研究

思想史发微

旧文新刊

书 评

(本辑主编助理:张丰乾 黄群)

论题　苏格拉底问题

苏格拉底问题六讲

——政治学问的起源与苏格拉底问题

施特劳斯　著

【编者按】1958年10月27至11月7日，施特劳斯教授在芝加哥大学作了六次公开讲座（Public Lectures），题为"政治学问的起源与苏格拉底问题"（The Origins of Political Science and the Problem of Socrates）。1989年，Thomas L. Pangle编辑出版施特劳斯教授的未刊稿文集《古典政治哲学的再生》（The Rebirth of Classical Rationalism：An Introduction to the Thought of Leo Strauss）时，选取了这六次讲座的后五讲，题为"苏格拉底问题五讲"。

1996年，《解释：政治哲学学刊》（Interpretatin：A Journal of Political Philosophy，Winter 1996，Vol. 23，No. 2）刊发了由David Bolotin、Christopher Bruell和Thomas L. Pangle共同整理的六篇讲稿。这家学刊打算整理刊发施特劳斯晚年的一系列讲课或讲座稿，但这些讲稿大多依据录音整理，没有一篇经施特劳斯本人亲自过目、动笔润饰。换言之，刊发这些讲稿，并未得到施特劳斯本人同意——唯一的例外是，由Hilail Gildin向施特劳斯提议、施特劳斯本人同意、交托Seth G. Benardete整理的《柏拉图"会饮"讲疏》（施特劳斯过目第一次整理稿时，曾改变主意，不打算出版，看过第二次整理稿，才勉强同意出版）。

施特劳斯的弟子们整理这些讲稿并刊发出来，也有自己的理由：所有讲稿都是施特劳斯在公开授课场合讲的。然而，"口说"毕竟与正式出版物不同，多少得润饰一番。由于润饰者不是讲者本人，如何编辑这些讲稿乃是最棘手的事情。这里刊发的"苏格拉底问题六讲"，取自《解释：政治

哲学学刊》的版本，未取《古典政治哲学的再生》中的版本，因为后者比前者稍多一点点编辑手笔。

感谢 Hilail Gildin 教授慨然授权本刊拥有他在上个世纪七十年代初创办并主编迄今的《解释：政治哲学学刊》的翻译版权。

六篇讲稿分别由六位译者迻译，本刊编者对译名和术语作了统一。

柏拉图的 politeia 被译作【理想国】，显然是意译（而且是错误的意译）。这个词的本来含义是【政治共同体】、【政制】、【共同体的生活方式】，古罗马人用 Respublica 来译 politeia 不算太离谱，因为，对于古罗马共和国时期的思想家来说，Respublica 就是一种【政制】、【共同体的生活方式】。但现代西文译作 Republic 或 Staat，只能算因循习惯译法，不能说贴切（遑论正确）。Rüdiger Bubner 在其 Polis und Staat：Grundlinien der Politischen Philosophie（《城邦与国家》）一书（Frankfurt/Main 2002）中，将 Polis 和 Staat 置于对比（对立）的位置，并用 Lebensform（生活方式）来界定 Polis，用 Einrichtung（设置）来界定 der Staat（这是马基雅维利、霍布斯以后的东西），从而，用 der Staat 来译 politeia 肯定大有问题。汉语依样画葫芦译作“国家篇”、“治国篇”，都失去了“制度”、“生活方式”这一要义，也许译作【王制】（古“王”字除统治的含义外，还旁通“旺”、“往”）会贴切些。

色诺芬的《经济论》、《家政学》统一为《齐家》、柏拉图的《法篇》、《法律篇》统一为《礼法》（从吴寿彭先生译法），其他统一的书名和人名译法，不一一说明。

第一讲

(1958 年 10 月 27 日)

肖涧 译

首先,请允许我向 Herman Pritchett 致谢,他是我的同事,更是我的挚友。在他说过这番话后,我感到格外欣慰,因为觉得自己不再是孤单一人。否则的话,我必须为我所做的一系列公开讲座负完全责任,现在我很高兴有人愿意和我共同承担这一责任。我也很高兴他把我介绍为"真正的"政治科学家,因为有人或许认为,从政治科学角度来看,我这一系列讲座的不少篇幅都非常边缘,这一点我不能苟同。

政治科学使我们明白,这一研究政治事物的学问并不屈从于任何权威,它也不只是政治活动的一部分,或只是政治活动的附庸。政治科学最初等同于政治哲学。政治科学与政治哲学的划分是科学与哲学划分的结果,这一划分晚近才出现。政治哲学或政治科学最初是对最好政体或最好社会的探求,或对关于最好政体或最好社会的学说的探求。这一探求包括对所有政体的研究。

政治哲人最初指并不参加政治活动,但试图描述最好政体的人。因此,如果我们要追溯政治科学的起源,我们只需确认第一个试图描述最好政体、又不参加政治活动的人。正是亚里士多德本人告诉我们这个人。他的名字是米利都的希波丹姆斯(Hippodamus from Miletus)。希波丹姆斯的最好政体有三个主要特征。他的民人主体由三部分组成:艺术家、农民和武士;属于城邦的土地由三部分组成:神圣的、普通的和属于每个人的;法律也由三部分组成:关于暴行的法律、关于损害的法律、关于杀人的法律。这个方案以表面上的简单清晰见长。但是,就像亚里士多德观察到的那样,如果仔细考虑这个方案,就会发现它有很多含混不清之处。这些含混是由设计最清晰、最简单方案的欲望引起的。希波丹姆斯诸多含混的具体建议中最为明显的一条是:因创造发明造福城邦的人,应从城邦中获得荣誉。亚里士多德在审视这项建议时认为,希波丹姆斯没有考虑到政治稳定与技术革新之间的紧张关系。在一些观察的基础之上,我们怀疑希波丹姆斯对清晰简单的极度关注与他对技术进步的极度关注之间是否存在联系。他的建议总的来看不仅导致含混不清,而且是永远的含

混不清或永远的变化。这个不同寻常的奇思异想促使亚里士多德在描述构想它的人时,不同寻常地不惜笔墨。我引用如下:

> 他还创立了对城市的规划:把城市划分为设计好的各个部分,对雅典的港口也如法炮制。受远大抱负的驱使,他在其他活动中依然显得离经叛道,因此有人认为他的生活方式过于偏激。他靠过多的头发和昂贵的头饰吸引众人的目光,此外还有他那廉价但保暖的衣服,这些衣服他不仅在寒冬腊月穿,在炎炎夏日也穿。在把自然作为一个整体而描述的方面,他希望自己能够成为公认的博学之士。

似乎是一个特殊的把自然作为整体的描述,一个把数字"3"视作对所有事物关键的描述,促使或迫使希波丹姆斯把这一描述作为他最好城邦"三合一"方案的基础。希波丹姆斯似乎把数理科学中精心设计的公式应用到政治事物中,以期获得最大程度的简单清晰。然而他实际上获得的却是含混不清,因为他没有注意到政治事物的特殊性,他没有发现政治事物是自成一家的。我们对政治科学的探求导致令人不快和失望的结果。希波丹姆斯或许是第一位政治科学家,但他的思想绝不是政治科学或政治哲学的起源。我们不禁会怀疑这一结果是否是我们咎由自取?因为我们提出政治科学起源的问题,却没有提出它之前的问题——为何探询我们科学的起源是恰当和必要的?

对于过去的每一次关注(如果不只是出于无所事事的好奇心),根植于对当前时代的不满。在最好情况下,不满的原因是:在任何时代,需要都不能完全得到满足。这是由于某种智慧是极度稀缺的——这种智慧对于任何当前时代的聪明人来说都是必不可少的,因为它支持过去时代聪明人的智慧。但是,对当前时代的不满除了这个一般原因,可能还有更为具体或更令人苦恼的原因。让我们扫视一下政治科学的当前状况,我接下来要说的较少关注大多数政治科学家的实际行为,更多关注流行的或最肆无忌惮的方法论告知他们应该如何行事。大部分经验主义的政治科学家,至少在芝大的政治科学家,所从事的研究从每个方法论角度来看都意义重大、颇为有用。政治哲学已经被一种非哲学的政治科学,被一种实证的政治科学所取代。这种政治科学"科学"到可以预测的程度,而根据实证主义的观点,政治哲学不可能预测。然而政治哲学提出的问题仍然具有生命力,因为它保留了与生俱来的依据。我们不妨提醒自己注意这

个依据。

所有政治活动都与保存或变化有关。保存意味着阻止变化向更坏的方向发展;变化意味着带来某些改进。因此,政治活动的指导理念是考虑更好或更坏的情况。但是人们在权衡更好或更坏时,不可能不考虑好或坏的问题,所有政治活动因此受到某种好或坏的观念的指导。由于这些观念最初带有意见的特征,它们总是把自己表现为不容置疑,而仔细考虑就会发现它们其实是有问题的。如上所述,作为意见,它们指出关于好或坏的思想不再有问题。它们指向关于好或坏的知识,或更为准确地说,它们指向关于完美政治的"好"(好的社会的本质特征)的知识。如果所有政治行为都指涉政治哲学的基本问题,而政治哲学的基本问题又因此保留它最初的依据,那么对于思想者来说,政治哲学是一个永恒的诱惑。实证主义的政治科学确信不能理性地回答这个基本问题,对它的回答只能是情绪化的,也就是说根本无法回答。实证主义的政治科学常常受到政治哲学提出的基本问题的威胁,因为这一基本问题既是亟待回答的,又是显而易见的。政治科学因此时常被迫关注政治哲学,尽管这种关注带有争议或批判色彩。这种关注在所有形式中所能采取的最精心形式是:把政治哲学的历史视作对政治哲学不可能的详尽证明。[1] 这段历史履行了它的职责:表明政治哲学不可能,或更为准确地说,表明政治哲学已过时。在非哲学的政治科学出现之前,人们曾无可厚非地从事政治哲学研究。在人类心灵达到它目前的成熟状态之前,政治哲学曾不可避免。那么,政治哲学目前仍然致力于所有的实际目的,这些目的与政治哲学史的形式密不可分。或者换句话说,政治哲学被政治哲学史所取代。政治哲学史自然应该以政治哲学的开端为自己的开端,这就引发一个问题:如何确认第一个政治哲人?如果政治哲学史编撰得较为出色,它将以米利都的希波丹姆斯开场,并且满足于这个开场。但是,我们不禁会怀疑这样的政治哲学史是否还有任何价值。如果我们事前知道政治哲学的历史是一个有着重大错误的历史,我们将会丧失潜心钻研的必要动力。我们没有理由在思考过去时还带着同情、热望或尊敬,也没有理由严肃认真地对待过去。

尤为重要的是,关于政治哲学之不可能的必要和充分证据并不是由

① 参阅萨拜因,【中译编者按】此人为政治思想史名家,肖公权的老师,其名作《西方政治学说史》有中译本,北京商务版。

政治哲学史,而是由当前时代的逻辑提供。因此人们开始怀疑政治科学的最新训练是否还需要对政治哲学史的研究(不管这项研究如何敷衍塞责)。他们的理由如下:政治科学家是在前所未有的条件下,关注当前时代的政治景象。这种前所未有的条件促使我们探索前所未有的解决方法,甚至一种全新的政治(或许是政治与心理分析的合理组合)。只有与这个前所未有的条件同时代的人,才能明智地考虑它。所有过去的思想家都未能明智地说出政治科学家关注的重心,即当前的政治条件。尤其因为所有早期的政治思想基本上都是非科学的;它的地位与民间传说相差无几;我们知道得越少越好;所以让我们来个彻底清洗。我认为,这种说法不可取。毫无疑问,我们目前面临前所未有的政治条件。我们的政治条件,除了它是政治条件这一点,与任何早期的政治条件并无相同之处。人类依旧被划分为许多独立的政治社会,这些社会被确实无误但不免有时让人感到恐惧的边界分割开。不仅社会和政府多种多样,政府的类型也多种多样。不同的政治社会具有不同的、并不必然和谐一致的利益。政府类型的差异、由此产生的弥漫在不同社会的精神差异,以及这些社会的未来形象,都使和谐一致变得不可能。从我们对这个世界的观察来看,我们所能希冀的最好结果不过是稳定的共存,而这种共存也只不过是我们的希冀。在决定性方面,我们对未来完全一无所知。无论我们现在的政治条件是如何的前所未有,在这一点上它与过去所有的政治条件都是相同的。在最为重要的方面,政治行为不知其后果。我们"科学的"政治科学在预测后果的可靠性上,与最原始的神话并无二致。在以往时代,人们认为冲突的后果是无法预期的,因为人们不可能提前知道这位或那位杰出人物还会活多久,或敌方军队在战场上的表现如何。现在,我们已经相信,偶然性是可以被控制的,或者并不会严重影响社会的主要问题。然而,据称可以控制偶然性的科学自身复又成为偶然性的集中地。现在,人类的命运比以往任何时候都更加依赖科学技术,因而更加依赖创造发明,更加依赖本质上不可预期的偶发事件。一个简单的,史无前例的政治条件即为:人们可以百分之百地准确预测其结果和一系列后续事件的重要政治冲突。换句话说,政治科学的成功预测必然要求重要政治冲突的消失,即政治利益条件的消失。

不过,让我们假定,政治科学的实证观点完全合理。现在我们已经发现,这门科学还在襁褓期时,政治科学家和城邦民众对政治事物的理解就已经出现分歧。严格地说,他们不使用相同的语言。政治科学变得越

“科学”,城邦民众和政治哲人视角的差异就越明显。因此,就越有必要了解这种视角的差异,同时从最初的视角——普通民众的视角,并非专断和随意,而是有序和负责地转化为第二位的或派生的视角——政治科学家的视角。出于这一目的,我们必须清楚了解城邦民众的视角。惟其如此,我们才能从城邦民众的角度,了解政治科学家视角的本质起源。探求这一起源最安全的经验基础是研究政治科学的历史起源,或研究政治科学的由来。通过这种方法,我们可以亲自发现政治科学如何从前科学所理解的政治事物中首次出现(当然以仍然原始的形式)。实证主义的政治科学并不直接从民众对政治事物的理解中产生,它产生于现代政治哲学的复杂转型,而现代哲学反之又产生于古典政治哲学的转型。如果不研究柏拉图和亚里士多德的著作,我们就不可能正确理解实证主义的政治科学(以和仅仅使用这门科学相区别)。柏拉图和亚里士多德的著作是关于政治科学从前科学对政治事务的理解中出现的最为重要的文献。他们的著作对于理解政治科学的起源至关重要。

实证主义的政治科学最引人注目的特征是区分事实与价值。这种区分意味着科学或人类理性只能解决关于事实的问题,不能解决关于价值的问题。在理性的法庭上,人们追逐的任何目的与其他目的一样好。或者,在人类理性的法庭上,所有目的都是等价的。理性只在为预设目的选择方法时发挥作用。最重要的问题——关于目的的问题,根本不在理性的考虑范围之内。一个没有亲友子嗣的鳏夫,一辈子都在尽可能地积聚最大数额的金钱(假定他通过最有效的方式实现自己的追求),那他的生活方式与他国家中最伟大慈善家或人类最伟大慈善家的生活方式是同样合理的。否认理性区分合法与非法目的的可能性,必然导致否认“共同的善”(a common good)的可能性。其后果是,不可能把社会构想为一个能够行动的真正整体。社会被理解为一个容器或水池,个体和群体在其中行动,或社会成为个体和群体行动的结果。换句话说,政治社会作为行动的社会,即通过政府或作为政府行动的社会,似乎是社会的派生物。因此政治科学成为社会学的附庸。由于对目的的选择不是或不可能是理性的,从严格意义上讲,所有的行动都是非理性的。政治科学,与其他科学一样,是研究非理性行为的科学。但同时又与其他科学相同,政治科学是对非理性的理性研究。

让我们审视政治科学研究的合理性。关于政治事物的科学知识被(不严格地称之为)关于政治事物的常识性知识所取代。实证政治科学

怀疑,关于政治事物的常识性知识是先于检验的事物,即转型为科学知识之前的事物,其地位与民间传说相同。这导致的结果是,大量的精力和金钱必须花费在建构(每个心智健全的成年人都完全熟悉的)事实上。但这一点既非全部,也非最为重要的观点。根据最为极端(但也绝不是最无特色)的观点,任何形式的科学发现都不是决定性的。我引用如下:"经验的命题全为假说;没有最终命题。"根据常识,"希特勒政权于1945年灭亡"是一个最终命题,它绝不需要进一步修正,也绝不是一个假说。如果这种类型和性质的命题都必须被理解为需要一再验证的假说,政治科学将被迫变得越来越空洞,越来越远离城邦民众认为的诸多重要问题。但是科学不能因满足于建构它所观察到的事实而止步不前;科学的存在基于归纳的推理,与预测或发现原因有关。至于因果关系,当今的实证主义宣扬:归纳推理的正当性应由它在实践中的胜利证明。换句话说,因果法则充其量不过是概率法则。概率陈述来源于观察到的事件发生的频率,并包含这样的假设:同样的频率将在未来近似地出现。但是这个假设没有合理的基础。它并不是建立在任何必要的依据之上;它仅仅是一个假设。如果假设:宇宙将在任何时刻消失,不仅消失为稀薄的空气,而且消失为绝对的虚空。这一事件不仅指消失为虚无,而且指通过虚无成为虚无。对这个假设我们找不出合理的反对意见。关于这个世界可能结局的真相必须适用于它的开端。由于因果关系的原则没有依据,所以没有任何事务能够阻止我们假定:这个世界从虚空中生成,并通过虚空生成。不仅政治科学的研究习惯导致合理性的消失,政治科学的合理性本身就是非常成问题的。所有的连贯性都被消解。人们可以认为,合理性的幸存是由于矛盾原则作为必要和普遍有效性的原则被保留。但是这一原则的身份变得全然模糊,因为它既不是经验的,又不依靠任何协约、惯例或逻辑的建构。因此,我们有权利说,普通的实证科学和具体的实证政治科学都具有抛弃理性或逃避理性的特征。逃避科学理性(在某些地方是略带悔意的逃避),是对科学从理性处逃逸的绝好理性回应。无论如何,到目前为止,我们讨论的对理性的抛弃,只是对一个更加宽广和深入进程虚弱、迂阔、更不用说是苍白无力的反思,然而这一反思又并非毫无吸引力和无关紧要,我们必须设法指出这个进程的基本特征。

当前的实证主义是逻辑实证主义。逻辑实证主义把其起源追溯到休谟,这有一定道理。但是它在两个决定性方面偏离了休谟。第一个方面:它偏离了休谟的学说。逻辑实证主义是一种逻辑学说,也就是说它不是

心理学学说。在逻辑实证主义中,对理性的批判被符号逻辑(symbolic logic)和概率理论代替。在休谟学说中,代替物是信仰和自然本能。逻辑实证主义唯一关注的是对科学的逻辑分析。它师法康德——休谟最大的批评者,认为科学的有效性问题与科学心理起源的问题根本不同。然而,康德却无法超越心理学,因为他认识到自己称之为先验(a priori)的东西,通过纯粹理性起作用。因此,科学对他来讲即为人类天生潜力的实现。逻辑实证主义拒斥先验,从而不可避免地陷入心理学,因为它无法回避这一问题:为何需要科学? 根据实证前提的基础,科学必须被理解为某种有机体的活动——一种实现这种有机体生命重要功能的活动。简而言之,人是一种有机体,如果无法预测未来,人就不能生活或很好地生活,而预测未来最有效的形式就是科学。这种解释科学的方式变得极为可疑。在热核武器的时代,科学与人类生存的实证关系已经丧失曾经可能拥有的明显依据。此外,科学的高度发展促使工业社会的产生;工业社会的霸主地位使不发达社会或前工业社会的生存处境更为艰难。谁还敢说这些社会的发展,这些社会的转型,这些社会传统生活方式的瓦解,是处身其中的人们生活或生活得更好的前提? 这些人不需要任何科学仍然生存,有时还幸福地生活。因此,尽管把科学溯源到某种有机体的需要是必要的,却又是不可能的。因为就科学所能表现出的对人类生命发挥的必要作用而言,我们实际上已对科学采取了理性的价值判断,而这种价值判断又被同一思想学派斥之为不可能。

通过上面的评论,我们触及到当前实证主义偏离休谟的第二个决定性方面。休谟仍然是政治哲人。他仍然认为,存在普世的、有效的正义规则,而且这些规则可以恰当地称之为自然法则。这意味着,在他的同时代追随者看来,他的思想先于对文化多样性或历史变化重要性的发现。众所周知,证明理性或普遍有效的价值判断不可能的最流行论调来源于这样的多样性和变化。所有的当代思想,通过有时被称之为"历史发现"的事物,与休谟的思想分庭抗礼。这一决定性变化的通俗表达是一个陈旧的命题:人不在真空中思考。据说所有的思想本质上都依靠自身出现时的具体历史条件。这不仅适用于思想的内容,也适用于思想的特点。人文科学自身必须被理解为一个历史现象。它不是所有人不可或缺的事物,而是某一特定历史类型的人不可或缺的事物。因此,对科学的完整理解不能由对科学的逻辑分析替代,或者由心理学替代。(由对科学的逻辑分析提出的)科学的前提,或科学的本质特征,把它们的依据或意义归

因于历史,因为可能成为思想对象的每个事物都如此依赖思想的结构或逻辑建构的结构。最基础的科学将是历史心理学(historical psychology)。但是,这一科学不能在历史之外拥有地盘。它本身就是历史的。历史必须被构想为一个过程,这一过程原则上是没有尽头的,它的道路也是无法预期的。历史过程没有终结,也不是理性的。普通科学和基础科学(尤其历史心理学)在这一过程的范围之内。并不是所有的人都清楚普通科学和基础科学依赖的前提,这些前提只被特殊的人群(特殊历史类型的人群)通过历史来接受。

第一个从历史发现中得出上述结论的人是尼采。因此,他必然面临下述基本难题:这门基础科学(历史心理学)作为科学应该是客观的,但是由于它带有明显的历史特征,它只能是主观的。我们很容易知道,尼采从未解决这个问题。最为重要的是,我们应该注意到,他和他同时代人的区别在于:在别人看到惟有自豪之处,他看到的却是深渊。他以无与伦比的明晰透彻洞见到二十世纪的问题,因为,他比(至少在两次世界大战前的)任何人,都更为清楚地诊断了现代性的危机。同时,他意识到克服这一危机或为了人类未来的必要(尽管不是最充分的)理由,是对起源的回归。尼采把现代性视为朝向一个目标(或目标设计方案)的运动,我们很有可能实现这一目标,然而却必须付出沉重代价——人最极端的堕落。在扎拉图斯特拉关于末人的演讲中,尼采最为有力地描述了这一目标。末人是已经获得幸福的人。他的生命中不再有苦难、不幸、不可解之谜、冲突和不平等,因此他远离所有的重大使命、所有的英雄主义、所有的献身精神。他的生命最具特色的近似条件是获得我们有权称之为心理分析和镇定剂的东西。尼采确信这样的生命是无政府主义、社会主义和共产主义有意或无意的目标,而民主与自由不过是通向共产主义的道路上半途搭建的房屋。他认为,人类可能的"仁慈"与"伟大",要求冲突或苦难的永恒;因此,我们必须放弃从此世生命的"恶"之中获得救赎的欲望,遑论从来世的生命中获得救赎。

现代方案在科学、在认为科学能够从原则上解决所有谜团和释放所有禁锢的信念下,沉浮起伏。科学成为最典型的理性活动,现代方案似乎是理性主义的最后形式,是下述信仰的最后形式:理性拥有无限权力,它的本质特征是造福人类。理性主义是乐观的。乐观主义最初源自这样的学说:现实世界是可能存在的最好世界,因为,没有充足理由说明其存在的事物是不存在的。乐观主义最后演变为:现实世界能够而且将要通过

人类,转型为可能想象的最好世界,它是自由的国度,远离任何压迫、匮乏、无知和自我主义,是“人间天国”。对这种学说的反动是把自己称之为悲观主义,即认为这个世界本质上来讲是“恶”,生命的本质是盲目的意志,救赎存在于否定世界或生命。从政治上讲,这意味着对左派无神论(共产主义)的回应是一种右派的无神论,是带有政治意味的非政治无神论,是叔本华(尼采的老师)的悲观主义。叔本华的悲观主义没能让尼采感到满足,因为叔本华受制于自己的前提,被迫把对生命或世界的否定,或他称之为成圣(saintliness)的东西,理解为关于生命和世界的作品或产品。如果世界和生命是成圣和救赎的原因,就不能被合法地否定。叔本华的悲观主义不能让尼采满足的深层原因是:二十世纪正在迫近的危机要求一种反向立场(counter position);这种立场一样爱诉诸武力,一样为了光明的未来不惜牺牲一切。叔本华消极的悲观主义应该让位于尼采积极的悲观主义。这种积极的悲观主义正是在尼采攻击理性的思想中(逃避理性在其中只是一种苍白反映),完成了它极端不妥协的形式。

在《悲剧的诞生》一书中,尼采首次提出了自己的思想。这本书基于这样的前提:古希腊文化是所有文化的最高形式,而古希腊悲剧,尤其埃斯库罗斯和索福克勒斯的悲剧,是这座高山之巅峰。悲剧的衰落始于欧里庇得斯。此处,我们在对古希腊遗产的倾慕中,面临一个奇怪的悖论。古希腊传统把对索福克勒斯的高度推崇,与对苏格拉底的高度推崇联系在一起,因为这一传统信仰真、善、美的和谐。但根据最清楚的证据(德尔斐神喻为其中之一),苏格拉底并非与索福克勒斯,而是与欧里庇得斯相契。在最高的古典悲剧和苏格拉底之间,有一道不可逾越的鸿沟。苏格拉底并不了解古典悲剧。苏格拉底通过他对欧里庇得斯和其他人的影响,摧毁了古典悲剧。为了实现这一最高的毁灭行为,苏格拉底必须拥有一种真正的魔力,他必须成为半神(demi - god)。不是他的知识,而是他的本能促使他把知识(而非本能)视作最高之物,让他喜爱知识和洞见的清晰、批判的觉醒、辩证法的严密,胜过本能、占卜和创造力。作为一位天才,乃至批判思想的化身,苏格拉底是非神秘(non - mystic)与非艺术(non - artistic)的典型。苏格拉底对知识的赞扬意味着,整全是可以被理解的,关于整全的知识是治疗所有“恶”的药方,美德即知识,作为知识的美德即幸福。这种乐观主义导致悲剧的死亡。苏格拉底是理论者(theoretical man)的原型和始祖。对理论者而言,科学(对真理的追求)不是某种工作或某项职业,它是一种生活方式,能够让理论者直面生存与死亡。

因此，苏格拉底不仅是古代最令人不解的现象，也是“人类历史中的一个转折点和旋涡”。

尼采用他那尖利、年轻的嗓音，宣告苏格拉底为理性主义（或信仰理性）的创始人，并且在理性主义中看到人类历史上最为致命的困境。尼采的说法有点难以自圆其说，如果我们可以做一个假设，我们不见得会被他驳倒。这个假设尼采从未做过，甚至也从未提及，但苏格拉底做了，他假定整全的可理解性（the intelligibility of the whole）的主题如下：理解某事物意味着根据目的来理解。如果理性主义意味着假定“好”是最初或最终的至高无上，那么，理性主义确实是乐观主义。如果理性主义要求目的论地理解整全，那么理性主义确实是乐观主义。有大量证据表明，苏格拉底开创了哲学目的论。

根据这一传统，并不是米利都的希波丹姆斯，而是苏格拉底创立了政治哲学。用西塞罗的话说（他的这段话被常常引用）：

> 由于前苏格拉底哲学关注数字和运动，探究事物来自何处、去向何方，苏格拉底是第一个将哲学从天上唤到尘世之人，他甚至把哲学引入寻常人家，迫使哲学追问生命与风俗习惯，追问好与坏。

换句话说，苏格拉底最早将哲学的中心主题定义为人类活动——有目的的活动，并因此把目的理解为通向整全的关键。

我已试图说明，为何我们研究政治科学的起源是必要的。这意味着（如当前所示），我们研究苏格拉底问题是必要的。我以几句简短的话作结。苏格拉底问题最终关系到苏格拉底地位的价值问题。但它首先是一个更为技术化的问题，一个纯粹的历史问题。苏格拉底不着一字，我们仅从与他差不多同时代的四个人身上了解到他。阿里斯托芬的戏剧《云》、色诺芬的苏格拉底作品、柏拉图的对话录以及一些亚里士多的评论，是最为主要和重要的来源。在这四种来源中，色诺芬的苏格拉底作品初看最为重要，因为，色诺芬是四人中唯一与苏格拉底同时生活的人，而且他确实显示出撰写历史的才华和意愿——他写出了修昔底德的《历史》的著名续篇。但我的讨论并不以对色诺芬的分析开始，而是遵从时间顺序。我们所完全掌握的最早关于苏格拉底的言论是阿里斯托芬的喜剧——《云》。下次讲座我将主要讨论阿里斯托芬的《云》。

第二讲

(1958 年 10 月 29 日)

徐卫翔 译

要了解苏格拉底的思想,主要的资料来源有四种,就时间先后而言,阿里斯托芬的《云》出现得最早。对于《云》中的苏格拉底给人们的最初印象,尼采曾有过这样的描述:苏格拉底是著名的民众蛊惑家,对于身体和心灵的古老的马拉松德性的丧失,他难咎其责,对于那带来身体和心灵的德性衰败的可疑的启蒙,他同样难辞其咎。事实上,苏格拉底首先是一位智术师,在他身上反映并体现出了智术师派所有的癖性。对于苏格拉底的这种描述与阿里斯托芬的整部作品完全相符,作为一名伟大的守旧者,阿里斯托芬尽其所能抵制一切新事物:无论民主政治、欧里庇得斯的悲剧,还是苏格拉底的工作。阿里斯托芬从正义的观点来看待当时的生活,这种正义指旧时的正义。因此,在他眼中的"新人"苏格拉底,是一名非正义的教师,甚至是一名无神论者。阿里斯托芬笔下的苏格拉底不仅极不道德,并且也极其愚蠢——因而十足地荒唐可笑。他终于遭了报应:一位从前的门徒放火烧毁了苏格拉底的思想所,这位门徒的儿子被苏格拉底完全教坏了,如果苏格拉底和他的门徒们在那会儿没有被烧死的话,那么这只是一个偶然的和荒唐的事件罢了,他们理应被烧死。因此,《云》是对苏格拉底的攻击。而柏拉图笔下的苏格拉底,当他在法庭的指控面前为自己辩护的时候,几乎是把阿里斯托芬的喜剧也看成对他的指控——最初的指控,这成为了第二次指控即最终指控的原型和来源。但即便是这种说法,也还是太温和了些。尤其是,如果仅从故事的表面结局和完全没有事实依据的人物这样的角度看待这部喜剧的话,那么必然会把阿里斯托芬的写作视为诬蔑。按照苏格拉底在柏拉图的《申辩》中的说辞,他并没有做过阿里斯托芬加诸其身的任何事情。在《云》中,苏格拉底是以一名智术师和自然哲人的面目出现的,而事实上苏格拉底对于自然哲学一无所知,并且是智术的死敌。而最终,如果人们期盼的是苏格拉底的悲剧性死亡,那么阿里斯托芬对于他的喜剧式处理,即一种极端轻浮的处理,必然会在最大程度上显得与人们的预期实在格格不入。

首先要说的是,阿里斯托芬笔下的苏格拉底和真实的苏格拉底——

即我们通过柏拉图和色诺芬了解到的苏格拉底——之间有显见的差别，柏拉图和色诺芬所提供的证据大意是说，苏格拉底并不总是那位受其追随者颂扬的苏格拉底。柏拉图笔下的苏格拉底在临终的那一天(《斐多》,96aff.)说到，他自己年轻的时候曾非常专注于自然哲学，甚至到了惊人的程度。他没有提及具体时间，因此对于他对自然哲学的专注持续了多久，以及这种专注是否并没有持续到《云》被构思的前后，我们都无从得知。至于色诺芬笔下的苏格拉底，他已经不年轻了，并且已经是一个"在测量空气"的声名狼藉的人，或者说是一个和阿里斯托芬笔下的苏格拉底相类似的人，但那时的他还没有提出什么是完美的好人这样的问题，这个问题看来是在他抛弃自然哲学之后才全身心投入的问题(《齐家》,6.13-17和11.1-6;《会饮》,6.6-8)。可以说，阿里斯托芬没有把苏格拉底描绘成柏拉图和色诺芬笔下的同一类哲人，这并不完全是他的错。再说，如果苏格拉底只是柏拉图或色诺芬的苏格拉底，那么阿里斯托芬会挑选他作为其喜剧的题材就让人难以理解了：苏格拉底在政治上与阿里斯托芬是同道。当一位喜剧诗人也许出于无奈被迫去讥讽一位同道中人的时候，这种讥讽与被讥讽者之间就必然有其相符之处。

在我们已经开始怀疑是否无风不起浪之后，我们接着开始追问阿里斯托芬究竟是不是指控者，即苏格拉底的敌人。阿里斯托芬只在柏拉图的对话中出现了一次，那是在《会饮》中。根据描写，这篇对话发生在《云》被上演七年之后。场景是宴饮终了，只剩下三个人还保持着清醒，其中的两个就是阿里斯托芬和苏格拉底。这三个人以朋友的方式交谈着，并且最后就一个话题达成了一致，对于阿里斯托芬而言没有什么主题比这更重要了——喜剧。这里的一致是指阿里斯托芬同意了苏格拉底所提出的一个论点。这个论点与《斐勒布》(48a8-50a10)中是一致的，在那里，柏拉图笔下的苏格拉底对于灵魂在喜剧中的状态做了令人费解和奇特的分析。在那个分析中，我们已经觉察到随之而来的困境。喜剧中灵魂的状态是某种快乐和痛苦的混合状态，快乐是由朋友们的倒霉运气或他们过高估计自己智慧的无害言行而产生的，痛苦则指因妒羡而产生的痛苦。妒羡什么呢？按照最自然的解释，似乎就是指妒羡朋友的智慧。那位朋友也许并不具有他自己所认为的那么多的智慧，因而他可能显得有些可笑，但他的智慧却可能足够引致妒羡。就一般的喜剧分析而言，这种对喜剧的分析极其荒谬和不充分，不过这却使我们得以理解一部特别的喜剧中对苏格拉底所做出的解释，这部杰出的喜剧就是《云》。简而言

之,根据柏拉图对话中所提供的证据,与其看似有理地说《云》是对苏格拉底的指控,还不如说它是传递给苏格拉底的一个朋友式的警告——一个混合传达了对苏格拉底的羡慕和嫉妒的警告。这种解释与这样一种可能性是相容的,即阿里斯托芬首要的妒羡对象并不是苏格拉底的智慧,而是苏格拉底全然独立于公众赞许之外的状态,或者说是苏格拉底的完满的自由,而公众的赞许则正是作为喜剧作家的阿里斯托芬所依赖的。

就这种情形而言,之所以会产生解释上的种种分歧,最终更多地是因为某种原初的和根本上的不一致,而不仅仅是因为考虑到了或忽略了这个或那个个别的细节和段落。根据目前占主导地位的那种观点,最高的悲剧要比最高的喜剧更真实、更深刻,因为生命的本质是悲剧。从这种假定来看,苏格拉底的命运似乎只是悲剧。也正是基于这种假定,学术研究总是倾向于将柏拉图的对话与悲剧的关系看得更清晰,而不是其与喜剧的关系。我们无需去问这个假定是否可靠,而是满足于提出这样一个问题,即这个假定是不是柏拉图的假定。柏拉图熟悉这个假定;喜好悲剧的偏见并不是现代所特有的偏见。没有人比柏拉图更清楚,悲剧是最深刻感人的艺术。但由此他却认为,并不能因此得出结论说,悲剧是最深刻或最高的艺术。他无声地反对大众对于悲剧的偏爱。当他的阿得曼图斯简单地把戏剧诗等同于悲剧的时候,他让苏格拉底以一种不易被察觉的方式纠正了阿得曼图斯,即将戏剧诗同样也包括了喜剧这种主张归为阿得曼图斯的主张(《王制》,394b-c)。如果我们没有忽视这样一个事实,即悲剧与喜剧之间的区别与哭泣与欢笑之间的区别相对应,那么我们就能够以这种方式阐明问题了。苏格拉底笑过,但我们却没有发现他哭过,哪怕一次。他没有向我们展示过哭泣,相反却向我们展示了欢笑。他将他的许多玩笑欢乐留给了我们,却没有留下任何的愤怒。他的反讽挖苦之语成为了他的标志。他不是一个悲剧人物,但我们很容易看出他如何能够成为一个喜剧人物。这位哲人在观望天上事物的时候跌进了沟里,或者说,这位已经走出普通生活洞穴的哲人,在返回洞穴之后迷失了方向,这当然会显得滑稽可笑,这就像柏拉图的苏格拉底自己所指出的那样。从非哲人的角度来看,哲人必然会显得荒唐可笑,但从哲人的角度来看,那些非哲人才荒唐可笑;哲人与非哲人的相遇构成了喜剧的基调。就像我们看到的那样,这就是《云》的基调。因此,我们最早的因而也最值得尊重的有关苏格拉底的资料来源是一部喜剧,这也并不全然是巧合。

这些评论的目的仅仅是为了反对某种偏见。至于对于我们所要讨论

的问题的判定,则只能通过对《云》本身的解读而得出。至少可以说,某种对阿里斯托芬的喜剧的通常意义上的考虑,将会有助于这种解释。

只要看看对于阿里斯托芬的喜剧的种种现代版解释,你就会震惊于那些现代学者对于喜剧的政治背景和政治含义的专注。就好像这些学者将要忘记,或者说已经忘记了他们正在研究的是喜剧。一旦我们打算进入一处场所,而我们将要在那里欢笑并获得快乐,那么我们首先必须穿过一条由身着黑色制服的引座员构成的警戒线,这些引座员浑身散发着僵死的和令人窒息的严肃气息。无疑,他们在无意中增添了喜剧的效果。我们很容易想起黑格尔曾就阿里斯托芬的喜剧说过的话:

> 如果没有读过阿里斯托芬,你就很难想象出,人到底能够达到怎样大的和怎样非同寻常的欢乐,即兽类般的满足。

黑格尔的话让我们想到了在阅读阿里斯托芬喜剧时必须克服的障碍。因为如果我们意欲理解、欣赏并爱上阿里斯托芬的喜剧,那么必要之事就是我们首先会对它产生反感。阿里斯托芬所采用的种种手法,包括拨弄是非或造谣中伤、污言秽语、拙劣模仿以及亵渎之语,都是为了使我们发笑。透过这层难看难闻的迷雾,我们看到的是醉酒后的率性而壮实的乡下汉子,他们本性纯良,像谈论牛马一样地谈论女人、自由人或奴隶;在他们最佳的、最快乐的时刻,没有人是傻瓜,不管他是神或是妻子或是光荣的船长,但你却时常会因为他们的愚弄而被逗乐,而不是生气;他们热爱这片土地以及古老的历经了时间考验的生活方式,瞧不起那些好似一夜间就在城市和那些夸夸其谈的鼓吹者之中急速生长起来的新生但没有根基的事物;他们对于美的熟悉令人惊讶:他们可以欣赏埃斯库罗斯、索福克勒斯和欧里庇得斯的众多悲剧里任何一部中的每一处典故;他们对于美的经验同样令人惊讶:他们反对任何与其原型不能完满相符的模仿。阿里斯托芬的观众正是有着这种出身和受这种熏陶的人,或者说(对于任何不可轻视的诗人而言同样如此),他们是他的观众中最好的或最忠实的部分。阿里斯托芬想要使之产生兴趣的、想要影响的观众是最好的民众(democracy),正如亚里士多德所描述的:民主政治(democracy)的中坚是乡村居民。从粗鲁庸俗的外表到其崇高优美的核心,阿里斯托芬向我们展现了这类观众最率性最快乐的一面;尽管我们强烈地感觉到了这些,但却无法在其束缚中同样地看到它们。我们所看到的只是事情

的一半,那看似较低的一半,实际上却是较高的一半;我们所看到的只是人性的一半,那看似较低的一半,实际上却是较高的一半。另一半是悲剧的保留节目。喜剧和悲剧共同向我们展示了人的全部,但却是以这样的方式:喜剧必须从悲剧的层面来领悟,悲剧则必须从喜剧的层面来领悟。喜剧的起点是最低处,而悲剧则居于中心。阿里斯托芬曾把喜剧缪斯、确切地说是喜剧诗人的珀加索斯,[①]比作逐粪的甲虫,即某种体形很小、被人看不起的讨厌东西,它们追逐任何难闻的气味,它们身上似乎结合了来自阿芙洛狄忒和美惠女神那里的自负与孤僻,然而,当它被诱使从地上升起,飞得比宙斯的鹰还要高的时候,它就能使喜剧诗人进入众神的世界,用他自己的眼睛看清楚关于众神的真相,并且把这真相传达给他的凡人同胞们。喜剧比任何其他的艺术都要飞得更高。它凌驾于其他艺术之上,尤其凌驾于悲剧之上。由于它超越悲剧,它也预设悲剧。喜剧对于悲剧的预设和超越表现在对悲剧的模仿中,而这正构成了阿里斯托芬喜剧的特征。喜剧要比悲剧立得更高。只有喜剧才能够将拥有智慧的人演示为有智慧的人:像欧里庇得斯和苏格拉底那样的人,超越了悲剧的人。

这并不等于否认阿里斯托芬喜剧中充斥着最低下的笑料。但这部喜剧却从未以荒唐可笑的面目出现,这种荒唐可笑是只有那些曲解其意的人才能发现的。它始终保持在自然面然的笑料的限度之内。它风格轻快,没有让人难以忍受的累赘。真实而引发恐惧的东西必须缺席,即最引发恐惧的东西:死亡,亦即将死,这不同于冥府中的死亡状态。因此,那引起怜悯心和产生高贵感的东西也必缺席。但是,在阿里斯托芬的《蛙》中,埃斯库罗斯和欧里庇得斯被描绘为粗言诟语者,面索福克勒斯则始终保持沉默。阿里斯托芬的喜剧,在其自然而然的笑料被限制在最低层面的同时,又总是超越了这类笑料;它从来都不仅仅是滑稽表演。那不是自然面然的笑料的东西并没有被忽略,它们就出现在喜剧之中。阿里斯托芬喜剧的深度和其价值,归功于其内在的严肃性和重要性。

我们必须试着找出有关阿里斯托芬是严肃的这一结论的恰当说法。恰当的即权威的说法,是阿里斯托芬自己的说法。这里产生了一个困难。在戏剧中,作者从不以自己的名义说话。戏剧诗人可以通过其剧本的戏剧效果来传达自己的意图。阿里斯托芬利用了这种简单的可能性:他预

---

① 珀加索斯:古希腊神话中生有双翼的飞马,它的蹄子踏出灵泉,传说诗人饮此泉水可以获得灵感。——译者注

设了情节，让那些人获胜，或让那些在他看来应该获胜的人获得胜利。因为所厌者的胜利及所喜者的失败是与喜剧所要求的快意满足的效果不相符的。不管这如何可能，戏剧就是表演；一些人，即演员，假扮成另外的人；他们按照所要扮演的人的言行方式来说话做事。所谓戏剧效果就是要求这种表演，或者说是装假，能够被一直保持。如果演员们不再进行表演，不再被观众当作他们想要表现的角色，相反被看作是演员自己，又或者是诗人除了通过他塑造的角色说话之外，也不再只是待在幕后并保持沉默，那么这种戏剧效果就被破坏了，而这才是讨人厌的和荒唐可笑的。因此，戏剧假象的破坏对于悲剧效果而言是致命的，但却可以增加喜剧效果。所以，阿里斯托芬能够在他的喜剧中直接向观众说话，他的歌队或他的角色不仅仅是在彼此之间说话，也是在和观众们彼此交流。甚至让喜剧中的主人公揭秘自己就是喜剧诗人本人也成为可能，比如《阿卡奈人》中的狄开俄波利斯。总而言之，阿里斯托芬能够使用他的歌队和角色向观众，从而也向读者阐明自己的意图。他以这种方式告诉我们，他的意图是要使我们发笑，但却不是通过插科打诨。他声称自己是一位将喜剧提升至完美境界的喜剧诗人。尽管他使用笑料，但他对严肃事物的关注却丝毫不少，他关注于使人成为更优秀的人，而这是要通过替城邦与城邦的敌人和城邦的败坏者的战斗，通过向人们宣教对城邦而言什么是好的或者什么是纯粹的卓越，并且通过向人们阐述什么是正义来完成的。通过他的工作，康乐与正义成为了盟友。他在其喜剧中将反映智慧的成份与造成笑料的成份区别开来：前者是用来吸引有智慧的人，后者则是用来取乐那些找乐子的人。这些诗人写下的原文迫使我们去追问关于正义和智慧之间的关系问题：它们相同还是不同？根据诗人自己的主张，这个问题非常清楚：他使正义之事成了喜剧之事。无论诗人如何成功地调和了荒诞与严肃，或者说荒诞与正义这两方面的要求，根本性的张力必然保持着。简言之，按照阿里斯托芬的理解，正义就在于保持和恢复祖先留下的或古老的事物。另一方面，喜剧的品性也非常依赖于诗人的创造力，依赖于他的新奇构思。阿里斯托芬在政治上必定是一个十足的守旧者；但作为一名喜剧诗人，他又不得不做一名革新者。

荒诞与严肃之间的张力，对于阿里斯托芬的喜剧而言是根本性的，那部喜剧的异常伟大之处就在于它是一部整全的喜剧，或者说事实上就在于，在那部喜剧中，喜剧性无处不在：严肃的事物只在笑料的伪装下现身。这是必需要有智慧才能够理解的。正如考虑到真实情形总是处于首位，

照字面来讲,不存在完全的谎言,那么考虑到严肃的事物的首要位置,在那些长篇的笑料之中,同样不可能没有严肃话题的段落。就在这些难以避免的局限之内,阿里斯托芬极其成功地将严肃的话题或关于正义的话题整合进了笑料之中。喜剧性的错觉不再是破坏性的,甚至也不再是有害的了。那么,他究竟是如何达成这一伟业的呢?

对不正义的驳斥可以通过嘲弄来完成,要明白这点很容易。为了揭穿那些阿谀奉承者、煽动蛊惑者、过于热心的陪审员、想要当英雄的将军、伤风败俗的诗人和智者,明智地利用各种流言和毁谤——即对所要讨论的那些人的滑稽模样和荒唐举止的描述——无疑有益处。再者,通过夸大他们的荒唐可笑、通过呈现他们的出乎意料却又(如果可以这么说的话)符合逻辑的结局,人们得以借鉴并克服恶习。比如说,你可以展示一个全新的雅典,它由女人掌管,施行财产上的共产主义,而女人和儿童则是这种极端民主政治的最终形式;你可以展示共产主义者秩序中的完全平等与自然的不平等之间的冲突是如何在年轻貌美者与衰老丑陋者之间发生的;你也可以展示这种自然的不平等是如何被一种由法律规定了的平等或习俗的平等纠正过来的,根据后者,在某位年轻人具有沉重的责任心——即对一个最令人生厌的丑妇也能感到称心满意——之前,他是无法喜爱他的姑娘的:严肃的结论源自荒唐可笑的景象,这点太显而易见了。不正义的煽动蛊惑者以及上面提到的其他类型的那些人被当众揭穿这一事实,表明了那些人是多么愚蠢:这揭示了他们的不正义是愚蠢的,因而也是荒唐可笑的。而可笑之人可能就在观众之中,这一事实又增强了其可笑性。因为,阿里斯托芬所刻画的愚笨可笑之事就是他所处的那个时代的愚蠢行径。那个时代的堕落之所以被看作堕落,是站在美好的旧时代、祖先们的政体——即以淳朴、勇敢和虔诚的马拉松胜利者们的政体为原型的政体——以及那些喜欢埃斯库罗斯甚于喜欢欧里庇得斯的人们的立场上来看的。那个时代的不正义,如果不是被表现为可以被轻易击败,被表现为可以被讥讽的方法击败,那么这种不正义所激起的将会是愤怒而非笑声:正如因为同房之事,尚武的希腊式男子气概被妻子的节欲所战胜,而那位超级煽动家克里昂则是被一名仍旧身份卑微的肉肠贩子用克里昂自己的方法击败的,而后者则是出于上等阶层者——即克里昂的死敌——的鼓动才这么干的。

然而,怎样才能够既表现出不正义被讥讽嘲弄击败,而又不使成为获胜一方的正义变得荒唐可笑呢?或者简言之,怎样才能够既表现一个正

义之人、又不破坏整出喜剧的效果？阿里斯托芬这样来解决这一难题：正义的胜利，或者说从那个时代的愚蠢政治的荒唐状态向古老时代的完备状态的回归，实际上就是朝一种不同类型的荒唐可笑状态的转向。所谓正义的人就是那种只关心自己的人，他不同于那些好管闲事的人，他喜欢独自安静的私人生活。他待在家中，照管农田，并且享受着淳朴的自然的快乐：吃的、喝的，以及最后一样但同等重要的东西——爱欲。他坦荡地享受着这些快乐。他直率地表达着他的这种快乐，全无节制，直言不讳。如果他作为一名演员在舞台上也这么干的话，他就会在公众面前说出那些不适于当众说的话来：他会散布不宜当众散布的私事；而这正是荒唐可笑之所在。因此，正义的胜利将被嘲讽性地上演为一场转向，即由在公众事务上的蠢行这一可笑状态向公开展示本质上是私人性的事务这一可笑状态的转向，后者指不得体地说出那些本性让人喜爱而所有人也都私下喜爱的事物。

阿里斯托芬的喜剧的主要话题，也是其首要话题，就是城邦、政治社会与家庭、私人生活之间的紧张关系。维持家庭的是爱，首先是丈夫和妻子之间的爱，这是一种合乎法律的爱欲。对于孩子的父母之爱，最主要体现在母亲身上，当她的儿子被城邦送去打仗的时候，她总是最担惊受怕的一个。再没有像这样的自然情感能将母亲和城邦联系在一起了。这样一来，你也许会认为，家庭正应该是城邦的原型。在《公民大会妇女》中，阿里斯托芬已经向我们展示了这一想法中不切实际的一面，在这部作品中，他把城邦变成了家庭事务的场所。在这样的一座城邦中，成员们没有私人财产，因此女人统治了城邦。然而，阿里斯托芬对于家庭和城邦间的紧张关系的强调，却又使我们揣测他的批评不仅仅是直接针对他所处的那个时代的被败坏了的城邦的，而且也是进一步针对健康的城邦和古代政体的。《阿卡奈人》中的主人公狄开俄波利斯显然是诗人自己的化身，当其他的每个人都在与城邦的敌人作战之时，他却要独自与敌人谋求和平。他因这一严重的通敌罪而受到迫害，这种迫害不仅来自参战的那些人，同样也来自他的那些充满了旧时代马拉松战士精神的乡下邻居们。狄开俄波利斯冒着生命危险去说服他们，并且还从欧里庇得斯那里借来了一套破衣服当道具；他成功地将那些原来想惩罚他的人分成了两派，随后又使他们都放弃了对他的惩罚；最终，他得到了和平的农庄生活的快乐，而其余的人却仍然在从事战争。如果有人想要对阿里斯托芬说实情不是如此，那么这同样的意思只能以另一种方式来表达，正像埃斯库罗斯和欧里

庇得斯在《蛙》中承认的那样，古代的埃斯库罗斯，是一位杰出的政治悲剧诗人，而当代的欧里庇得斯则把他的成就归功于阿芙洛狄忒。因为，正如柏拉图的《会饮》中的苏格拉底说的，阿里斯托芬的喜剧全部都是献给阿芙洛狄忒及狄奥尼索斯的。

顺便提一下，阿里斯托芬与欧里庇得斯之间的这种一致，以及他与埃斯库罗斯之间的这种差别，也肯定了我们先前的观点，即阿里斯托芬意识到自己的整个事业具有根本上的创新性和革命性。阿里斯托芬喜剧中至少有某些情节展现了他的这一思想特征。在《骑士》、《马蜂》、《和平》、《鸟》、《地母节妇女》以及在《公民大会妇女》中，恢复完善政治是通过激进的新方法来达成的，而这种方法与其目的——即古老政体及其精神——不相符。因而，阿里斯托芬其实并没有对他的政治要旨中那些在政治上成问题的方面产生错觉。

还是回到原来的问题，从阿里斯托芬对城邦的这种批判性的立场来看，特别的事情就是家庭或家庭生活。可以借用《尼各马可伦理学》(1162a17－19)中的一句话来评价他的喜剧：

> 与其说人是政治的动物，不如说人是自然需要配偶的动物，因为相对于城邦，家庭出现得更早，并且更加必要，[相对于群栖生活而言]，繁衍后代对所有动物都更是相同的。

至此为止，阿里斯托芬的喜剧摇摆其间的那两个极端，一个看上去像是那个时代的愚蠢政治，而另一个则像是安静闲适的家庭生活，即一种享受着身体快乐的生活。从一个极端向另一个极端的转变就发生在喜剧中，而促成这种转变的方式则是荒唐可笑的、空前绝后的且非常极端的。在《和平》中，主人公忒瑞盖乌斯，即化了装的喜剧诗人本人，他爬在一只逐粪甲虫的背上升到了天上，从而成功阻止了因一场疯狂的兄弟间仇杀战争带来的可怕后果。他相信宙斯要对战争负责，他试图指责宙斯的这种破坏友谊的行为。到了天上后，他从赫尔默斯那里发现，宙斯不仅对于战争，而且对于战争的延绵不绝都负有责任：凶残的战争之神是由宙斯控制的。战争神深深埋葬了和平女神，宙斯发令谁要解救她就将受到严重惩罚。于是，这位主人公向赫尔默斯使出了威逼和利诱的手段——主要的许诺是让赫尔默斯成为至高的神——以便让赫尔默斯帮助他拯救和平女神。忒瑞盖乌斯用他的行动来对抗至高的神的命令，成功地拯救出了

和平女神,并将和平带给了全希腊。当然,他并没有履行许给赫尔默斯的诺言,赫尔默斯被和平女神取代了,独自接受着崇拜。通过反抗宙斯和其他的神,忒瑞盖乌斯成为了拯救者。只有推倒众神,才能有闲适平静的正义快乐的生活。

在《马蜂》中,处理同样的主题根据的却是一种有所不同的观点。在那部喜剧中,一位狂热的老年陪审员的聪明的儿子,先是使用强力,而后是进行说服,要阻止他去参加法庭会议,阻止他在那里不正义的行为。儿子希望他的父亲待在家里,以免伤害他的朋友,以便大家能够尽情享受有教养的现代社会中的快乐。儿子部分地成功了。父亲被说服远离法庭,去参加一个聚会。但他却对精致的享乐感到浑身不自在;他只是喝酒,与一名吹笛女孩纠缠不清,并在打斗中找乐子。他的残暴的本性可以被引导到不同的方面,却无法被制服。这位父亲不是一名典型的陪审员,典型的陪审员是穷鬼,依靠雅典付给陪审员的薪金过活。他非常急切地想要在法庭上出席,因为他喜欢给人们定罪。他将他残暴的欲望追溯到德尔斐神喻中的一条训令[①]。当他的儿子骗他去宣判一名被告无罪的时候,他害怕因此而对众神犯罪。所以,使他变得残暴的正是对于众神的残暴的恐惧。令人惊讶的是神比人更加严厉,因为,就像忒瑞盖乌斯上到天上之后发现的那样,从更高的地方看下来,从众神的座位上看下来,人的罪恶似乎要少于(他们的)。关于众神是残暴的这一根本看法在《马蜂》中无处不在。为了使人哪怕稍稍更慈善些,就必须把他们从神的手中解放出来。就像柏拉图笔下的阿里斯托芬在《会饮》(189c - d)中说的,爱若斯是最慈善的神。而其他神的身上则不具备人类的爱。在《地母节妇女》中,诗人表现了欧里庇得斯是如何受到雅典妇女的惩罚的,因为他曾大肆诽谤女人。至于欧里庇得斯到底就女性说了些什么并没疑问,阿里斯托芬在他全部的作品中表达了相同的观点。不过,女人确实是一种值得认真考虑的力量。据说,欧里庇得斯是一名无神论者,为了救自己,他做了无数渎神之事。但却没有遭到任何报应。他做出的唯一让步是,他必须向女人们保证:他今后不再说她们的坏话了。与《云》不同,《地母节妇女》有一个令人愉快的结局;诗人在何处成功,哲人就在何处失败。

在《鸟》中,我们看到的是两个雅典人离开了他们的城邦,因为厌倦了诉讼,也不愿为此付税金,所以就出来寻找一个安静自在的城邦,在那

① 这里所说的那条德尔斐神喻是:若无人获罪,这位陪审员将干瘪而死。——译注

里可以不用去管闲事。来到一处地方后,他们希望得到关于那个城邦所在地的必要信息,而其中的一个雅典人突发奇想,提议建立一个由所有鸟类组成的城邦——一个民主的国家。他向鸟儿们解释到,在那个城邦中,鸟将统治人类和众神,因为人类和众神之间(献祭)的所有通道都必须经过鸟类的栖息之处。这个建议被采纳了,于是众神因挨饿而不得不屈服;鸟成为新的神;它们取代了众神。而鸟类的统治者则是我们聪明的雅典人,但他必须对鸟的普遍民主做出让步。那些鸟称颂自己是真正的神:它们是所有生物中最古老、最有智慧的,它们能看见一切,统治一切,并且全是人类的朋友。它们的生活中只有快乐,那些在人类中"被习俗所轻视的"东西,在鸟类那里却成为高贵的了:擅离职守、废弃奴隶、还有虽然列在最后却同样重要的一项内容——打老子。然而,当一个有打父亲癖好的人想要加入鸟的城邦 ,以便为所欲为而不会受到惩罚——因为他听说鸟的法律允许打父亲——的时候,他却被那个建立了鸟的城邦的雅典人告知:根据那些法律,儿子不但不可以打父亲,还必须在父亲年老后赡养他们。这就是说,通过推翻神,就有可能建立起一种普遍的民主,从而建立起普遍的幸福,除非是保存了不得打父亲的禁令,除非保存了家庭。激起人们生殖欲望的爱若斯要求人们维护家庭的神圣性。相对于城邦,家庭是更自然的。当鸟的城邦正在建设的过程中,雅典建城者遇到了五个来访者:一位收受礼物的诗人、预言家、一位视察员和一个贩卖法令的人(他们都被撵走并被打了屁股),而在他们之间,还有一位雅典的历数家迈同,他成天老想着"测量空气"。这位建城者称赞迈同为另一个泰勒斯,并且很喜欢他;但同时又警告他说这个城邦中的成员会揍他,而迈同确实也挨了揍——当然是被鸟儿们打的。建城者的赞许和喜爱并不能使这位历数家免于鸟儿们对他的敌意。即便在这样一个完美幸福的城邦中,在这个看似处处都是依据自然而立法的城邦中,也不能公然地做一名自然的研究者。

不敬和亵渎就在于公开地谈论那些不适合于被公开谈论的事物。于是,相对于所谓的适度,这种言论便在某种程度上成为荒唐可笑的,因而也就是让人产生愉悦的,而适度则被当成了某种负担、某种强制之事,被当成了某种将其尊严归于强制、归于传统及习俗的东西。在阿里斯托芬的喜剧的背景中,我们可以分辨出习俗和自然之间的明显区别。到目前为止,我们已经认清了自然在家庭中的位置,但阿里斯托芬则更进了一步。这一步的标志就是频繁表现出来的对于通奸的平和态度,此外,这种

标志还包括下列事实:《鸟》中的主人公是一名鸡奸者,在《马蜂》中,聪明的儿子在纠正他那位糊涂的父亲时,在一定程度上是对年老的父亲动用了强力。总之,阿里斯托芬并没有止步于家庭的神圣性和自然性。人们往往会认为他的喜剧是在歌颂自然的胜利,因为这种胜利就表现在快乐之中,表现在对于习俗和法律的克服中,而后者正是高贵和正义的居所。为了避免这种明显的误解,我们必须马上再补充两点。首先,如果从自然的角度来看待习俗,那么阿里斯托芬的喜剧的基础就是关于自然的知识,因此也就是有关高尚的快乐的意识,而这种高尚的快乐伴随着自然的知识。最重要的则在于:阿里斯托芬对于自然、即人的自然需要习俗这一点毫不怀疑。阿里斯托芬并不拒斥习俗,但却试图暴露习俗成问题的和具有危险性的状况,这种状况介于对身体的需要和对心智的需要之间,因为,如果人们没有认识到习俗的危险状况,就必然会对习俗期望过高。

在现代,阿里斯托芬最深刻的研究者是黑格尔。他对阿里斯托芬喜剧的解释出现在《精神现象学》"宗教"部分中的"艺术宗教"的标题之下(完全通过艺术来表达的宗教)。黑格尔通过艺术宗教来解释古希腊宗教,而古希腊宗教被他看成除启示宗教之外的最高宗教。这种艺术宗教在阿里斯托芬的喜剧中找到了自己的终点和顶点,或者说达成了完全的自我意识。黑格尔说过,在那部喜剧中,"个体意识已经意识到了自身,并将自身表现为绝对权力"。每一对象——神、城邦、家庭、正义——都消融在自我意识之中,或者说被带回到自我意识之中。喜剧表现并赞美每一异于自我意识的彻底的非实在性,完全摆脱了对任何超越了个体的东西的恐惧。喜剧庆颂的是"主体在其无限的安全性中的"胜利。人使自己成了主人,即先前被他当作自己的知识或行为的实质内容的任何东西的主人。主体性的这种胜利是希腊世界败坏的最重要的症状。就我们当下的目的而言,没有必要去详细研究,为什么黑格尔在他的美学讲座中并没有再坚持这一观点。但是我们必须注意,黑格尔所说的主体性的胜利,在阿里斯托芬的喜剧中只是通过某种德性来达成的,这种德性就是对自然的知识,即自我意识的反面。让我们回到柏拉图对阿里斯托芬喜剧的解释,我们可以发现,在行文中,他暗示了阿里斯托芬在酒宴中说了些什么。这里只提其中的几点。

阿里斯托芬被认为在泡赛尼阿斯停止讲话之后会讲一些赞美爱若斯的话。但阿里斯托芬却在这时打起了嗝——他没能很好地控制住他的身体或者说没能很好地自我控制——于是自然学者厄里刻西马库斯不得不

替代他来发言。阿里斯托芬的位置显然可以和一位研究自然的学者相交换。阿里斯托芬是这样开始讲的：人类似乎并没有体验过爱若斯的力量，因为如果他们体验过的话，就会为他建立最庄严的神庙和祭坛，并且会最隆重地祭祀他，因为爱若斯是所有神中最慈善的。接下来他讲了一个故事。在最初的时候，人的自然和现在不同。每个人都是由两个人构成的：有四条手臂、四只耳朵等等。在这种情形下，人具有超凡的力量并且极其自大，以至于他们想要上天攻击众神。众神束手无措，他们不能杀死人类，因为，如果他们这么做了，他们将失去人类的崇拜和祭祀。宙斯找到了这样一个办法：把人一分为二，使之被削弱，于是人就变成了现在的样子；在被分开来之后，每一半个就在寻找其另一半。这种对于原初统一，对于整全的渴求，就是爱欲。原初的整全或者是双性的，或者是男性的，或者是女性的。那些由原初的男女同体者而来的人，就会寻找异性；他们之中那些未能找到另一半的人便成为通奸者。那些由原初的女性同体者而来的人便成为女同性恋者。那些由原初的男性同体者而来的人便成为男同性恋者；在青少年中，这类人是最出色的，因为他们最具有男性气概；他们天生要成为真正的政治家。柏拉图笔下的阿里斯托芬就完美的适度作了一番解释，作为对这个故事的补充。但是，这个神话本身却告诉我们，借助于有爱欲的人的德性，男性中尤其那些最优秀的部分，将会处于这样一种境地，即他们会构成对神的严重威胁。我们在这里记下了这样一个事实：《鸟》中的主人公，即那个成功地推翻了众神并且借助鸟类当上了世界的统治者的人，是鸡奸者珀斯忒泰洛斯。

第三讲

(1958 年 10 月 31 日)

林晖　译

……(我们必须)回归理性主义的源头,因而回到苏格拉底。阿里斯托芬的喜剧《云》是关于苏格拉底最古老的文献。为了对《云》有充分的理解,有必要对阿里斯托芬的喜剧作总体的思考,亦即必须理解喜剧精神。我重复一遍上次讲的几个要点。阿里斯托芬式的喜剧有双重功能:使我们快乐,教给我们正义;前者令人笑,后者严肃认真、不苟言笑。但同时,阿里斯托芬式的喜剧乃彻头彻尾的喜剧,其喜剧性渗透于整体。因而,不仅不义之事,或当时的公众愚行,而且正义本身亦以此种方式显现,以引人发笑。阿里斯托芬是如何来实现这一壮举的呢?诚如他所见,正义生活乃一种退隐之生活:在农庄中享受田园之乐,享受肉体之快乐,尤其享受爱欲之乐。在喜剧中,这种乐有非常坦诚、无约束的表现。我常看《美国社会学学报》(American Journal of Sociology),发现阿里斯托芬喜剧中的人物所使用的语言,在这个国家[按:指美国]中被称为纯男人聚会时的语言。因此,从嘲笑公众愚行,走向赞美公众之稳健,亦即从嘲笑公众之愚行,走向嘲笑无礼之举(虽说不上是淫秽)。如若分析这一事态,便可认识到,阿里斯托芬思想的基础是一种极端的对立(polarity),一端为城邦,一端为家庭,在此情景下,家庭看来比城邦更自然。喜剧可以说是一种从城邦到更自然的家庭的一种伟大的诉求。换言之,阿里斯托芬假设了自然与礼法(law)或约定(convention)之间的根本区别。以此为基础,阿里斯托芬不仅质疑城邦,而且质疑家庭。例如,揍父亲,从家庭的角度来看,便是罪恶,而在阿里斯托芬的一出喜剧《马蜂》(Wasps)中,却并未表现为一种绝对的错。因此,对于他的这种根本的极端对立更恰当的表述兴许就是:一方为快乐,另一方为正义与高贵,这两个方面之间存在着冲突。根据阿里斯托芬的呈现,找乐子、祈求太平、享受生活(亦即自然的生活),需要成功地反叛诸神,因为诸神是严酷无情的。这一点在《鸟》和《和平》这两出喜剧中表现得尤为明显。因此,这也是在阿里斯托芬那里有名的亵渎神灵的地方。

我在上次演讲结尾处,把自己对阿里斯托芬喜剧的概括阐释和一个

最伟大心灵对它的阐释做了一番对比。这个伟大心灵在现代致力于阿里斯托芬研究,他就是黑格尔。在阿里斯托芬式的喜剧中,黑格尔看到了主体性(subjectivity)对每一个客观和实在之物的胜利,亦即对城邦、家庭、道德和诸神的胜利。主体、自律的主体,意识到自身乃一切客观之物的源头,并且把客观之物带回(take back)自身。这句话对阿里斯托芬的阐释基本上合适,只有一点除外,而这一点又具有决定性意义。这种带回(不管如何来称呼)的基础,这种主体主义(subjectivism)的基础,在阿里斯托芬那里并不是主体的自我意识,而是关于自然的知识,而这恰恰是自我意识的反而。阿里斯托芬在《鸟》中的一个场景中将这点表现得最为清楚:一个自然城邦(natural city)的奠基者遭遇到一位天文学家,一位向自然学习的人,这位依自然建立城邦的人仰慕并爱上了那位向自然学习的人,那人却无法保护他免遭公民或者说民众的敌视。在这里,民众就是鸟,不过,将这一场景运用于人类,并不需要太高的智力或超常的想象力。阿里斯托芬喜剧的基础是有关自然的知识,对古人而言,后者就意味着哲学。但哲学是一个问题,哲学不是一种政治的或公民的存在。这就是《云》剧的问题所在,现在我们就来谈一谈《云》。

我重复一下在上次讲座结尾时谈到的几个问题。《云》剧开场时正值茫茫黑夜。这部喜剧的男主角斯瑞西阿得斯(Strepsiades),这个后来使苏格拉底身败名裂的人,正躺在床上,难以入眠。他盼望白天的来临,盼望着光(就其字面义而言)。可以将此看作本篇喜剧的线索。使苏格拉底身败名裂的是这样一个人:这个人盼望着光(就其最严格的意义而言),使苏格拉底身败名裂的是桑丘·潘萨式的人物,一个失魂落魄或者说误人迷途的村夫。倘若这一比较让人想起阿里斯托芬的苏格拉底与堂吉诃德之间有某种相似性,这也没有什么不好。斯瑞西阿得斯并非那种老派、死板的正义化身;相反,他是一个骗子,一个村夫,是个娶了高贵门第的女人的普通人。作为这场婚姻的果实,他的儿子斐狄庇得斯(Pheidippides),遗传了母亲一脉奢侈铺张的品性。斐狄庇得斯是一个有激情的骑手。很快,他让自己的父亲陷人巨额债务。为逃避债务,斯瑞西阿得斯决定把他这个挥金如土的儿子送到苏格拉底那里去,让他学会如何在法庭上讲话来逃避债务,当时苏格拉底拥有并经营着一个思想所。斯瑞西阿得斯对苏格拉底的了解仅限于:苏格拉底谈论天体,此外,还收费教人如何打赢官司——不管用的是正大光明的手段,还是无赖邪恶的手段。但尽管他们是近邻,他却不知道苏格拉底的名字,而这些,他那精怪的儿

子无疑是清楚的。他的儿子拒绝做苏格拉底的学生。这个时髦的青年骑手对苏格拉底及其同类有的仅仅是蔑视:"那些脸色苍白、穿着破衣烂衫的自以为是要饭的"(102－103 行);因此,斯瑞西阿得斯不得不自己去做苏格拉底的学生。

让我们回过头来对《云》剧开头时出现的情形略微作一下思考。普通人对苏格拉底一无所知,甚至不知道他的名字。贵族是知道苏格拉底的,但他们轻蔑地称他为可笑的臭要饭的。这两个最有势力的社会阶层对苏格拉底并不会有什么危险。倘若斯瑞西阿得斯依然呆在自己的地位里,苏格拉底就不会陷人麻烦。由于这一特殊的中间派(inbetween type of man),苏格拉底陷于麻烦,诚实不是那种人的特征。讲到这里,我们想起了一个事实,《马蜂》中的老陪审员是一个野蛮的判决者,因为他认为神不喜欢看到无罪宣判,这种人在社会中也属于中间派。不消说,蛊惑人心的政客也属于这一类型。

然后,斯瑞西阿得斯送儿子到苏格拉底那里,目的是让他学会欺骗的技能。斯瑞西阿得斯终究是要为他儿子可能的堕落承担责任的,但这并没有阻止他把责任全部推到苏格拉底身上。

关于苏格拉底的思想所或学校再作一语。柏拉图的苏格拉底在面对雅典人民的申辩中讲,他所有时间都耗费在市场上,这有一个误导,于是人们就以为,苏格拉底的学舍多多少少是阿里斯托芬的虚构。然而,色诺芬的证据可以给我们这样的印象:苏格拉底曾与其朋友一起坐而研读古贤哲之书(《回忆录》[Momorabilia],1.6.14),且他也从未停止与他们一起思考万物之所是(前揭,4.6.1)。设想苏格拉底是这些聚会的领袖,而且,这里提到的活动,难以在市场上进行,那末,从色诺芬的话便可推断:苏格拉底是一位教师,一位完美的教师。是教师就有学生,那么,教师与学生的共同体,不是房屋,而是学校。

斯瑞西阿得斯跑到苏格拉底的思想所去,是想做他的学生的。他受到苏格拉底的一位学生的接待。他见到苏格拉底,还颇费周折。倘与《阿卡奈人》中的一幕相比较,则苏格拉底不像欧里庇得斯那样容易接近。这位学生对斯瑞西阿得斯说,思想所里的事是不能泄露给学生之外的人的。但斯瑞西阿得斯仅仅表示了他是来求学的,这位学生便冒冒失失地将自己所知道的秘密全盘托出。苏格拉底的保密措施很不可靠。由这位学生,我们知道了苏格拉底及其学生研究数学与自然科学。譬如,他们研究跳蚤跳的距离相当于它的脚长的多少倍。他们不必离开思想所去抓

个跳蚤。然后,斯瑞西阿得斯得知苏格拉底坐在高高在上的悬浮着的篮筐里,在空中行走,逼视太阳或俯视太阳。在斯瑞西阿得斯的央求下,苏格拉底屈身下降,知道斯瑞西阿得斯一心想学的,不过是能赖掉他的债务的技艺。苏格拉底马上接纳了他,丝毫没有考虑到学费的事情。事实上,在这出戏里,自斯瑞西阿得斯敲开苏格拉底之门起,没有在任何地方发现有涉及苏格拉底为其教育收费之事。唯一的一次,是在一个极不经意之处,提及斯瑞西阿得斯出于感激,送了一些礼物给苏格拉底。阿里斯托芬笔下的苏格拉底并不是一个智者。苏格拉底不是一个挣钱的人,而是一个使他的同伙都像他一样穷的穷光蛋,他对自己的穷与他同伴的穷都毫不在意。苏格拉底开口向斯瑞西阿得斯讲的第一句话是:"朝生暮死的人啊,你叫我做什么?"(223行)苏格拉底表现出他是这样的一个人:全然蔑视一切朝生暮死的东西,尤其是金钱。促使他与斯瑞西阿得斯谈话的,不是贪欲或自负,而是一种讲话的欲望,这种欲望或者受到了想减少世上大量愚行的欲望的激励,或者出于对他所嗜好的东西的纯粹的热情。

苏格拉底教授两项东西:自然科学和修辞术。自然科学和修辞术这两样东西正好对应于两项原则。第一项原则是以太(aether),原初的旋转或者说混沌,宇宙的最高原则;第二项原则是云,赋予言说以理解与力量,感兴歌舞(choruses)。云对应于修辞,因为云随意变化形态,或者说,云能摹仿一切,或者说,云能够显示万物之自然——同时还因为,云能遮蔽天空,能遮蔽以太或苍穹或最高之实在。修辞本质上既显示又隐藏。云神是苏格拉底承认并崇拜的唯一神。苏格拉底将云神奉若神明,乃因云神是人的最根本利益之源,而最高之宇宙原则——以太,既负责善,又负责恶。云神爱那懒散或怠惰之人民,要求节制肉体活动。苏格拉底只崇拜云神,毫不犹豫地表明了他的见解:"并没有什么宙斯"(367行)。他要斯瑞西阿得斯不再承认城邦所崇拜的神明,而斯瑞西阿得斯呢,请注意,他毫不犹豫就答应了。令人感到奇怪的是,说这些令人震惊的话时,苏格拉底不假思索脱口而出,在此之前也未曾考察一下,斯瑞西阿得斯是否配得上听这些话以及是否有能力来理解。阿里斯托芬的苏格拉底的特征是:缺乏 phronesis(实践智慧),或者说,缺乏审慎之德(prudence)到了令人吃惊的地步。另外,既然斯瑞西阿得斯除想欺骗其债权人之外别无兴趣,苏格拉底所教的也就仅限于言说与文法,等等。他丝毫没有教他自然科学的想法。但即便是学那些更简单、更初级的知识门类,斯瑞西阿得斯看起来都太笨了。于是,他强迫自己的儿子来跟苏格拉底学习。他尤

其汲汲于让苏格拉底教斐狄庇得斯"不正义的言说"(Unjust Speech),不正义的论辩(Unjust Argument;在《云》剧中,正义论证与不正义论证均有其人格化的化身)。苏格拉底仅仅回答说,正义言说与不正义言说这两种类型,斐狄庇得斯都要听一听。这两种言说在彼此交锋(exchange)时,苏格拉底本人没在场。苏格拉底并不教授不正义,他只是让他的学生经历正义与不正义的论辩。对于正义无法通过论辩来反对不正义并坚持自己这一事实,苏格拉底不能承担责任。

不正义言说否定正当(right)的存在,理由为:正义并不"为神所具有"(903-905行)。宙斯没有因为对其父亲的暴行而毁灭,相反却因此得到了报偿。正义言说对此无言以答。正义言说指出,非正义言说之成长有赖于城邦,却危害城邦。它赞美老派的节制(temperance)。非正义言说以阿里斯托芬喜剧式的风格作答。它提及自然的必然性,后者的要求比节制更强大。它鼓励人利用自然,换言之,在它看来,没有什么东西是可鄙的,因为没有人能够抵挡得住爱欲和女人。又提出了宙斯的行为来佐证。总而言之,古代道德这一阿里斯托芬之外的唯一标准,与作为其基础的古代神话,彼此冲突。这场交锋的结果是,正义言说承认失败,从不正义言说的营垒中落荒而逃。

斐狄庇得斯学到了言说的技艺。确信自己儿子学业大成,斯瑞西阿得斯拒绝偿付所欠债务,还侮辱债主。他竭力嘲笑自己先前还债的承诺,嘲笑神祇。随后,父子之间发生了冲突。儿子蔑视埃斯库罗斯,父亲则尊敬他。儿子喜爱欧里庇得斯,认为其智慧在诗人中无人能出其右,并引欧里庇得斯一段有关兄妹乱伦的描写为例。斯瑞西阿得斯被深深震惊。儿子竟然打父亲,但却通过正义言说成功地向其父亲证明,他打父亲的行为是正义的。但后来,当斐狄庇得斯声称他还能通过不正义言说来证明有权利打母亲时,斯瑞西阿得斯没法忍耐下去了。一边咒骂自己、咒骂自己的不诚实,自责自悔,一边将愤怒转向苏格拉底及其学校,焚毁苏格拉底的思想所,承认宙斯及其他神祇的存在。他替这一行动找的理由是:苏格拉底应当为他的不虔敬而受惩罚。但是,我们不能忘记,并非苏格拉底的不虔敬或其课程,而是苏格拉底的所谓教悔,即儿子可以打母亲,使得斯瑞西阿得斯怒不可遏,导致苏格拉底的思想所被焚。倘若我们寄望理解阿里斯托芬告苏格拉底的这一控状,就必须克服对这类主题的自然的反感,并且追问:承认打母亲与打父亲的不同,有何特别的意义。在讲欧里庇得斯关于兄妹乱伦的描述时,斯瑞西阿得斯就已非常反感了,这一事实

可以提供给我们一个迹象。下面仅能谈一些最重要的想法。假设家庭比城邦更自然,而若不能成为城邦的一部分,则家庭不能有安全和繁荣。对乱伦的禁忌,迫使家庭超越其自身,并且依此方式,推而广之以至于城邦。乱伦的禁忌是家庭与城邦之间的准自然的桥梁。斯瑞西阿得斯对苏格拉底的所谓教诲无法容忍,极度反感,也不过是出于爱子的那份心意,正是这种爱使他胆大妄为以至于欺诈。假设在家庭与城邦之间,以及说到底在自然与约定之间,两者关系极具微妙和复杂的特征,这两极之间的鸿沟惟有当约定与神相关而被神圣化时,方能被跨越。其理由正如我所指出的,神若不冷酷无情就不能成其功。然而,既然神非人,就不能受其统治人类的法律束缚——赫拉是宙斯的姐姐,也是宙斯的妻子——这便留下了一个很大的难题。人必须做神要他们做的事,而不是做神自己做的事。对那些一心渴望摹仿神的人来说,这当然不能让他们满意。

有必要考察一下苏格拉底的女神——云神的行为。云神没有表现出苏格拉底的那种倾向,亦即认为其他诸神都不存在,完全没有这样。相反,她们表现出与其他神祇有着最为友善的关系。但她们默默听着苏格拉底对其他诸神存在的否定。她们十分满意苏格拉底对云神的崇拜。她们恭贺斯瑞西阿得斯欲望更高的智慧,承诺给他至高幸福,——只要他记性好,孜孜不倦,勤于钻研,极度克制,并且(最后,但并非无关紧要)得崇拜云神。云神们特地向他承诺,他在公众演说技艺方面将胜过所有希腊人,尤其是在那种他需要用来赖账的公众演说技艺方面。她们将他交给苏格拉底。斯瑞西阿得斯表现出过于愚笨时,云神们建议他送儿子来跟苏格拉底学。斯瑞西阿得斯送斐狄庇得斯来时,云神们提醒苏格拉底,不要忘记她们对苏格拉底的慷慨大度,并且建议他充分利用斯瑞西阿得斯的主动要求:苏格拉底要他做什么,他就做什么。正义言说与不正义言说的交锋中,可以感受到某种变化。正义言说在赞美古代的教育体系,亦即马拉松时代的体系时,云神们击节赞赏。云神们从未曾对不正义言说表示欣赏。斯瑞西阿得斯以各种方式嘲弄、侮辱其债权人时,云神对斯瑞西阿得斯今后的命运提出可怖的警告,尤其对他从机灵的儿子那里可以期待些什么,提出了可怖的警告。斯瑞西阿得斯恢复理智并悔悟之后,云神告诉他,他之所以遭受这一切,仅仅是因为他变得不诚实。斯瑞西阿得斯有几分合理地回答说,云神曾经怂恿过他。但女神们答道,她们一贯将那些用心邪恶的人引向不幸,以便让他们懂得敬畏神明。不必说,云神没有动一下手指头,倘若她们这样做的话,是可以保护苏格拉底及其思想所

的。我提出这一解释：迄今为止，在雅典，云神的崇拜者惟有苏格拉底。因此，她们在这个时候是喜爱苏格拉底的。尽管是未受雅典人崇拜的唯一的神，但她们对城邦的帮助胜过了其他神。她们面对这样的一个选择：要么，苏格拉底这一她们所惠爱的唯一崇拜者获得成功——云神们就会受到整个城邦的崇拜，要么苏格拉底失败——只要她们愿意，就会成为毁灭他的助力，而且云神仍会受整个城邦崇拜。用一个非常粗俗的说法，她们两边卖乖。

苏格拉底引新神进入城邦后，云神看到，他果如所料不受欢迎，便遗弃了他。一旦她们看到了斯瑞西阿得斯这一件事情（一次考验）的进展，立刻改变了立场。云神们的所作所为证明了她们的神性。她们的智慧胜过苏格拉底。无论相对于苏格拉底的德性还是其缺陷，她们的行动都不乏审慎，因此，云神是智慧的。苏格拉底的德性在于他的勇敢、他的无畏、他的离经背道，这些德性使他不崇拜城邦崇拜的神明，而崇拜惟有他才崇拜的新神。他的欠缺在于他缺乏政治智慧，或者说，缺乏审慎。说阿里斯托芬的苏格拉底是不正义的，这不对。他不在意正义。他未指责斯瑞西阿得斯的不诚实，这一事实恰恰意味着，一个人一旦过一种做买卖的生活或者行动的生活，就已经决定采取不诚实的手段。而且，谁也弄不清那卖昂贵的马和战车给斐狄庇得斯的债权人是否先已骗了他。倘若那基于神话的庸常的正义观在智力上低于那种对不正义的公开诉求，那也不是苏格拉底的过错。倘若所有人都献身于阿里斯托芬的苏格拉底所献身的诸如对自然的研究这一事业，那末，没人会有哪怕是一丁点儿的念头去伤害他人。看来，苏格拉底的错误是从这里开始的：并不是所有人都有能力过沉思生活。这一重大疏忽的结果是，如若非理论性的人受到了苏格拉底倾向的影响，他对城邦必然有毁灭性的影响。苏格拉底对实践事务的不在意，必定会有这样的结果，阿里斯托芬的苏格拉底对此却茫然无知。苏格拉底没有意识到自己的思想所得以存在的基础。他缺乏自我知识（self-knowledge）。自我知识的缺乏导致苏格拉底不够审慎。正因为缺乏自我知识，苏格拉底是极端非政治的。倘有人还记得阿里斯托芬的喜剧是献给并用来赞美阿芙洛狄忒和狄奥尼索斯的，或说是用来赞美爱欲，他就会立刻惊异地发现，酒和爱对苏格拉底不会有任何影响。阿里斯托芬的苏格拉底是全然非爱欲的。正因为如此，苏格拉底乃是彻头彻尾非缪斯的（amusic）。无论他与欧里庇得斯的关系多么密切，在他与欧里庇得斯之间依然有一条鸿沟横亘其间，原因就在于苏格拉底与掌管诗的缪斯无

任何共同性。作为必然之结果,《地母节妇女》(Thesmophoriazusae)中受迫害的欧里庇得斯能够自救,而在《云》中遭到迫害的苏格拉底却无法自卫。苏格拉底追求对自然和修辞的精审研究,但它们不是公共权力,诗则是一种公共权力。在诗与哲学的漫长竞争中,阿里斯托芬对苏格拉底的喜剧化展示,是为诗所作的最重要的陈述,柏拉图在《王制》卷十开头谈到了诗与哲学之争。

柏拉图的《王制》可以说是对阿里斯托芬最出色的答复。奠定《王制》的政治建议的精巧构思,以阿里斯托芬的《公民大会妇女》为其隐含背景。彻底的共产主义(这种共产主义不仅涉及财产,而且涉及女人与儿童),被引入柏拉图的《王制》,其论证从字面上看来自于阿里斯托芬的《公民大会妇女》。《公民大会妇女》中的最好城邦与《王制》中的最好城邦之间,有着最重要的区别。柏拉图主张,彻底的共产主义需要哲学统治作为其压顶石或基石,阿里斯托芬对此则未予置词。这一区别相应于柏拉图《会饮》中的区别。依照阿里斯托芬,爱欲的方向是水平的;依照柏拉图,爱欲的方向是垂直的。尽管《王制》对《公民大会妇女》作了重要的借用,它也同样直接针对并且受惠于《云》。色拉叙马霍斯展现的是不正义言说,苏格拉底则站在正义言说的立场上。在柏拉图那里,正义言说是获胜者。《王制》中的主要对话者是爱欲的格劳孔和缪斯性的阿得曼托斯。就缪斯而言,苏格拉底以正义之名,要求将那些作为自由诗人的诗人逐出城邦。就爱欲而言,僭主这一不正义的化身,被展示为爱欲之化身。《王制》的苏格拉底显出与《云》中非爱欲、非缪斯的苏格拉底有着亲缘性。

关于政治科学的起源,从阿里斯托芬那里,我们能学到些什么呢?阿里斯托芬展示的苏格拉底,与亚里士多德展示米利都的希波丹姆斯(Hippodamus)有同样的视角,苏格拉底与希波丹姆斯都向作为整体的自然学习,都未能理解政治事务。[①] 关注哲学导致对城邦的超越,即便(或者因为)哲学关注修辞。哲学无力说服非哲人(或者说常人),因而哲学不是政治权力。哲学不同于诗,对群众没有吸引力。原因是哲学超越了人性,超越了朝生暮死,是彻底非政治的,因此,是非缪斯、非爱欲的。正义事务非它所能教导,诗却可以。倘若哲学打算成为正义,就需要政治性的追

---

① 亚里士多德:"没有从政的实际经验而创制出最优良的城邦制度,当以米利都人、欧吕丰的儿子希朴达摩为第一人"。(《政治学》1267b22－24,吴寿彭译本)——译注

求作为其弥补，因为政治是缪斯的、爱欲的。哲学缺乏自我知识，诗是自我知识。柏拉图并不否认在这里存在问题。在《礼法》(804b)中，雅典客人引起一个政治人向他说了一句话："客人，你把我们人类说得太微不足道了"。客人，一位哲人，答道：

> 不必大惊小怪，不过请原谅；因为倘我们把脸转过去，观照神，倘我们随之而获得了这种体验，那么，我就会像刚才那样说话。不过，倘若你喜欢，权且认为我们人类并非那么卑微，而是大约值得认真对待的。

哲学承认这样一个事实：人类还是有某些值得认真对待的地方，这就是政治哲学的起源，或者说，政治科学的起源。倘这一承认是哲学的话，这必然意味着政治事务（唯一的人类事务）对于理解作为整体的自然是至关重要的。最先认识到这一点的哲人就是苏格拉底，从《云》中的苏格拉底身上显现出的苏格拉底。通过色诺芬和柏拉图，我们知道有这个苏格拉底。我首先来谈一谈色诺芬的苏格拉底。

乍一看，色诺芬有关苏格拉底的著作，是确定苏格拉底学说的特征最可靠的来源。在有关苏格拉底的主要资料来源的四个作者之中，惟有色诺芬综合了两个最重要的条件：他是苏格拉底的熟人，他通过行动证明他能够并愿意成为一个历史学家。尽管如此，色诺芬的记述在我们的时代并没有获得显然应有的重视。造成这一反常情况的原因或许有如下解释，色诺芬不是个有很高才智的人，即便不能说他是个笨蛋。他的心智属于那种退休的陆军上校，而不是一位哲人。更能吸引他的，是狗、马、战斗和有关战斗的回忆，而不是真理。这一领域中最杰出的学者伯内特（John Burnet），曾以一种最极端的方式，因而也特别令人茅塞顿开的方式表达过这一观点。伯内特认为，色诺芬对苏格拉底所知不多，色诺芬本人就说过，公元前401年，当他还是个年轻人的时候，就已经永远离开雅典，到小亚细亚与居鲁士在一起（《柏拉图的〈斐多〉》[牛津，1963]，p. XV）。伯内特的看法是，色诺芬被苏格拉底所吸引，不是因为苏格拉底的智慧或才智，而是因为苏格拉底在战场上的声望（上揭书，pp. xvii – xviii，及《希腊哲学》[伦敦，1928]，1:137n. 2）。这一说法最明显的难点在于，我们所有关于苏格拉底在战场上的英勇行为的详细情况，其实都来自柏拉图，甚至来自于柏拉图的这样一种情况，即最详尽的报告来自于一位醉醺醺的人。

色诺芬几乎没有提到这些事情。在他的两份苏格拉底德性表上,甚至没有提及苏格拉底的军事德性:勇敢或男子气(《回忆录》结尾;《苏格拉底在陪审团面前的申辩》[Apology of Socrates to the Jury],14 和 16 节)。只有在谈到苏格拉底曾(在市民生活和战场上)表现自己的正义之举时,他才偶然提起这一点。此外,"年轻"或"青年人"一词,是波斯王的使者用来称呼色诺芬的,在上下文(《远征记》2. 1. 13)中,其意为:"你这个机灵的小子"。之所以用这个词,是为了抵消色诺芬话语的力量,不能被用来确定色诺芬出生的时间。针对色诺芬的偏见,不是基于对其著作的审慎研究,而是基于这样的一个事实:那种关于一个人的伟大与一个作家的伟大的主流观点,并没有为认识一个人同时也是一个作家的色诺芬的独特的伟大留下空间。任何形式的浪漫主义,都不可能对色诺芬有真正的理解。就伯内特这一具体情况而言,他对色诺芬的不满有其特殊原因。他对苏格拉底思想中的自然科学有着极其罕见的敏感,而色诺芬断然否认苏格拉底与自然科学有任何关联(参见伯内特《柏拉图的〈游叙弗伦〉、〈苏格拉底的申辩〉、〈克力同〉》[牛津,1963])。尽管对色诺芬的现代评论没有什么价值,它的力量至少可以使我们重新考虑我们的原初印象。虽然色诺芬确实是一位历史学家,但这一印象有其夸大之处。色诺芬有本历史著作《希腊志》(Hellenica),但是,他最博大精深的著作是《居鲁士的教育》,这本以历史著作的面目出现的书,应该被正确地看作、面且也一直被看作一本小说。历史学家的成就,仅仅是色诺芬写作活动的一部分。为了描述他的整个文字生涯,引用一些在他作品的抄件中发现的(后人)记载可谓明智。在那里,他有时被称为"雄辩家色诺芬"。至于在古代雄辩术与历史之间的密切关系,只要引用西塞罗的修辞学作品,就足以了解。雄辩家色诺芬这一表述,与其说表明色诺芬是一位公众演说家,毋宁说是一位充分掌握如何对公众讲话的技艺的人,反过来说,一个人可以通过研究他的著作来学到这一技艺。在这里,这一表述所意味的技艺,与其说是伯里克勒斯(Pericles)或德摩斯梯尼(Demosthenes)的,毋宁说是伊索克拉底(Isocrates)的。考虑本讲演可能产生的结果,我想说的是,色诺芬的修辞术就是苏格拉底的修辞术。

色诺芬作品中表现出来的对公众的讲话技艺,是一种写作技艺。传统告诉我们,色诺芬是一个害羞的人,有强烈的羞耻感。这种讲法用于作家色诺芬,或者说,用于色诺芬的写作技艺,无疑非常合适。一个有强烈

羞耻感的人会尽其所能地不听、不看、不说丑的、恶的、坏的东西。用他本人的话来讲,"更高贵、更正义、更虔诚、更快乐的,是要记住美好的事情而非丑恶的事情"(《远征记》,5.8.26)。例如,谈到某个城池,色诺芬宁可说它很大,而不说它很大、很荒凉、很贫瘠。但谈到某个状况良好的城池,他就会毫不犹豫地说城池很大,有人烟,很繁庶(上揭书,1.2)。谈到某个人,他就说胆大而且精明,而不说此人是个胆大、狡诈的骗子。他希望读这些赞辞的人,能想到他所提到的德性,同样也想到他因其不在场而未提到的德性。为了使我们免得被这一事实而震惊:那个从背叛行为中受益的国王厚待了人所不齿的叛徒,色诺芬就说,因其背叛行为,那个国王将叛徒折磨了一年,使其致死。但是,色诺芬不仅希望我们的情感不受太大的震撼,也希望对真相有所暗示,他加了一句评论:对这个事实上发生的背叛行为是否真的给了恰如其分的惩罚,他无法肯定。他说,这一惩罚据说发生了(上揭书,2.6.29)。有关这一方面,可以再说几句,色诺芬谈到一个人,就会说他的父亲据说是 X,至于他的母亲,人们普遍认为是 Y(《居鲁士的教育》,1.2.1)。为什么色诺芬把所谓的"居鲁士的远征"冠以《远征记》(亦即,居鲁士的上升)之名,[①]原因之一是,故事中有关于居鲁士的幸福的唯一部分,就是上升,也就是从海岸到内陆的上升之路,这段路迥异于完成上升之后所发生的战争,而后者对居鲁士来说,是最大的不幸。这些例子在此处足以表明,色诺芬的原则是记住美好的事物而非丑恶的事物,这个原则限制了对现在普遍称为"反讽"技法的运用。反讽即为一种嘲弄。

在一部有关苏格拉底的色诺芬的作品中,苏格拉底描述了对于他本人的普遍的看法,这让人回想起《云》。从某种意义上可以说,阿里斯托芬在色诺芬的作品中在场。就色诺芬的苏格拉底与阿里斯托芬的苏格拉底最显著的差异而言,色诺芬的苏格拉底优雅、忍耐,而阿里斯托芬的苏格拉底则显得完全缺乏优雅,甚至无礼,也缺乏忍耐。色诺芬的苏格拉底惟有对色诺芬本人说话时,才毫不客气。这发生在色诺芬与苏格拉底的唯一一场对话中,这场对话被记录在关于苏格拉底的色诺芬作品中(《回忆录》,1.3.8-13)。色诺芬的苏格拉底称色诺芬"你这个傻子!","你这个可怜的家伙!"换言之,色诺芬的苏格拉底对待色诺芬,且唯有对待色

---

① 《远征记》这一书名的原文(Anabasis)的词义是由地势较低的海岸往地势较高的内陆的行进,故施特劳斯亦称之为"上升之路"。——译注

诺芬时,才以阿里斯托芬的苏格拉底对待斯瑞西阿得斯的方式。在《云》中,斐狄庇得斯在梦里对朋友说:"让马儿好好打个滚,牵回家去了。"(32行)在色诺芬的《齐家》(Oeconomicus)中,对话者对苏格拉底说:"我的奴隶让马儿好好打个滚,牵回家去了。"——相同的节奏(《齐家》,11.18)。《齐家》中苏格拉底的对话者是真正的贤人(gentleman)伊斯霍玛霍斯(Ischomachus),难道他是色诺芬用来替代阿里斯托芬的斐狄庇得斯的吗?在《云》中,斐狄庇得斯是作为苏格拉底的学生出现的,学的是不正义。然而,伊斯霍玛霍斯是以苏格拉底的老师出现的,教的是正义,这就好像在色诺芬的作品中,色诺芬取代了在《云》中的斯瑞西阿得斯的位置。通过借用对荒唐的东西,色诺芬使苏格拉底表现为值得尊敬的人物,表现为与城邦和睦相处的人,苏格拉底的所有活动都体现了最高秩序的城邦或政治的卓越性。可以这样说,色诺芬的苏格拉底著作与《云》在同一个层面,且是对《云》的答复,甚至对阿里斯托芬的手法作了绝妙无比的运用。倘若我们对悖论并不完全反感的话,可以借这一个观察作为解开色诺芬的苏格拉底作品的线索。让我们回到最明显的东西上来,回到表面,并且尽可能地坚持表面。

色诺芬的传世之作有十五部。其中四部为有关苏格拉底的著作;然后是"居鲁士的远征"、《居鲁士的教育》、《希腊志》或者叫做 Hellenica 以及其他较为次要的作品。有些作品的标题显得奇怪。所谓"居鲁士的远征"即《居鲁士的上升》,只适于该书的第一卷。这部书就其大概而言,讲的不是居鲁士的上升,而是色诺芬的下降:色诺芬发起并组织的希腊雇佣军的下降,而在居鲁士上升之时,他们追随着居鲁士。《居鲁士的教育》这一题目亦只适于该书的第一卷。这部作品的主体讲的不是居鲁士的教育,而是居鲁士完成其教育之后的功业。其最主要的有关苏格拉底的作品 Recollections(Memorabilia 是其拉丁文翻译)的书名,同样有些奇怪。有些编者及译者注意到了这一点,他们把这本书称为 Memorabilia Socratis,Recollections of Socrates(《回忆苏格拉底》),因为该书完全用来记述色诺芬记忆中的苏格拉底。通过仅仅称这部书为 Recollections(《回忆录》),色诺芬表明,他唯一的回忆,或者说,他最美好的回忆,不是自己在小亚细亚的功绩(这些功绩被记载于"居鲁士的上升"中),而是苏格拉底。在他的四部有关苏格拉底的著作中,只有一部的标题中出现了苏格拉底的名字,这就是《苏格拉底的申辩》——正如苏格拉底的名字也只在柏拉图的一部著作的标题中出现一样——而且也是《苏格拉底的申辩》。

有关苏格拉底的著作构成色诺芬作品的一端,《居鲁士的教育》构成了另一端。色诺芬的苏格拉底曾有一次提及居鲁士,表明了居鲁士在色诺芬的有关苏格拉底的作品中并非缺席。这是必然的。色诺芬将居鲁士表现为统治者的典范,尤其是领袖的典范。但是,正如色诺芬所表明的,色诺芬的苏格拉底拥有对领袖技艺的完美控制。依据色诺芬的、也是柏拉图的苏格拉底的一项原则,做一个完美的领袖的充分与必要条件,是拥有对领袖技艺的完美控制,色诺芬的苏格拉底也是一个完美的领袖。另一方面,苏格拉底也出现在色诺芬的并非以苏格拉底为主题的三部篇幅最大的著作(《希腊志》、"居鲁士的远征"、《居鲁士的教育》)中。这三部著作各有一次直接或间接地提到苏格拉底。就整体而言,色诺芬作品的特征有两端:居鲁士与苏格拉底。

尽管均为卓越领袖,但居鲁士与苏格拉底之间有根本的不同,思考一下便可以看到一种对立。色诺芬以一种最简单的方式阐明了这种不同:在谈苏格拉底的德性时,他没有提到勇敢(或者,战场上的德性)。居鲁士实践了国王的或政治家的技艺,苏格拉底则没有实践国王的或政治家的技艺,原因是居鲁士渴望实践,而苏格拉底并不指望去实践。既然存在着对立,他们之间也需要一种连结。这一连结就是色诺芬本人。色诺芬之所以能够成为居鲁士与苏格拉底之间的连结,是因为他是苏格拉底的学生,而不是智术师的学生。色诺芬的朋友普罗克西努斯(Proxenus)引诱他去追随小居鲁士,后者与伟大帝国的创建者居鲁士同名,而他的这位朋友是高尔吉亚的学生,后者则是一位著名的修辞术教师。普罗克西努斯离开高尔吉亚的学校后,相信自己已经能够只需通过正义而高贵的手段获得伟大的声望、巨大的权力、庞大的财富。但他的缺陷在于,他只能统治君子,无法立威于兵士;因为他相信,通过是否给予赞扬,已足于统治人。他不赞赏行使惩罚或冷酷无情的权力。但是,色诺芬是苏格拉底的学生,既能统治君子,也能统治非君子。在严惩那些坏种与小人的时候,在敲打他们的时候,色诺芬依然做得出色,一如他在赞美善人与高贵之人的时候。因此,如果色诺芬愿意,就能成为希腊军队的唯一指挥。他甚至可以严肃考虑去做小亚细亚的城邦的创建者。色诺芬的业绩展示出,苏格拉底与其同时代其他智慧者有根本不同。苏格拉底是一个卓越的政治教育家,与那些只观照天上之事及地壳深处之事的人截然不同。譬如,苏格拉底而非高尔吉亚,才是卓越的政治教育家,因为他认识到,人的权力活动是违逆理性的,因此,不可能用说服的方式,而必须用灌输的方式。

苏格拉底明白政治事务的本质:这些事务并不只是理性的。因此,苏格拉底的政治学生能够通过观察驯狗、驯马来学到一些重要的东西。在色诺芬有关苏格拉底的著作与他那些讲驯狗、驯马的次要著作之间,自然有一种关联。有充分理由可以这样说,色诺芬关于狗的作品,准确地说,关于用狗来打猎的作品,几乎都带有批评智术师、赞美哲人的目的。

现在,我必须回过来对色诺芬的苏格拉底的政治学说作一更详尽的分析,但我们没有足够的时间。因此,我只能说几句注疏之语,作为此次讲座的结尾。有四部有关苏格拉底的著作:《回忆录》、《齐家》、《会饮》、《苏格拉底的申辩》,下次讲座,我将试图让你们理解:《回忆录》意欲展示苏格拉底的正义,其他三部则是为了展示苏格拉底,而不限于他的正义。《齐家》展示的是作为谈话者的苏格拉底,《会饮》展示的是作为行动者的苏格拉底,《苏格拉底的申辩》展示的是无语沉思者或思想家的苏格拉底。《回忆录》为四部书中篇幅最大的,其写作原则是为了显示苏格拉底真正的活动特征,不过这并未明确被说出。倘若对这些展示作细密的思考就会看到,色诺芬的苏格拉底并未局限于研究人事,而是与所有其他哲人一样,关怀整全——但唯有苏格拉底认为,人事是通向整全的线索。对于色诺芬的苏格拉底而言,同样也对于柏拉图的苏格拉底而言,理解整全的关键在于这样一个事实:整全的特征就是我称之为理智分析上的异质性。更简明地说,整全由类或种构成,靠人的感觉感知并不能充分地明瞭整全的特征。正因此,苏格拉底成了政治哲学(或政治科学)的奠基者。因为,政治哲学或政治科学建立在这样的前提之上:政治事务乃是独一无二的,政治事务与非政治事务有着本质差异。更明确地说,公共之善与私人(或地方)之善,有着本质区别。苏格拉底是第一个正义地对待实际上由城邦(即政治社会)提出的政治要求的哲人。这意味着,他同时认识到这一要求的局限性。因此,他区别了两种生活方式:一种是政治生活,另一种生活方式超越了政治生活,并且是最高的。

虽然在色诺芬及其笔下的苏格拉底看来,超越政治的生活比政治生活更有尊严,他们依然倾其全力逐渐灌输对城邦的、政治生活的以及一切与之相关事务的要求的尊重。节制(Moderation)本是苏格拉底的品质特征。在这里,还包括在其他方面,比如,承认政治与非政治的本质区别,或者说,更根本地,承认本质差异的存在,或者说,承认存在理智分析上的差异,这体现为节制——迥异于前苏格拉底哲人的疯狂。然而,苏格拉底式的节制还意味着,承认在政治生活中有益的、并非真理的意见,这在某种

意义上甚至是最根本的。色诺芬指出，苏格拉底认为，智慧与节制密不可分。政治不是最高的，却是最先的，因为它是最急迫的。政治与哲学的关系，恰如自制(continence)与合宜的德性的关系。政治是基础，是不可或缺的条件。由此，我们可以理解，何以在民众场合的苏格拉底总是把他本人、他的研究，完全局限于人与政治。实际上，人或政治是通向万物的线索，是通向自然之整全的线索，因为它们连接或结合了最高的与最低的，或者说，因为人是个小宇宙，或者说，因为人或政治事物和它们的对应物是最高原则显现自身的形式……(磁带完了)

第四讲

(1958 年 11 月 3 日)

洪涛 译

柏拉图和色诺芬对苏格拉底的描述,能被理解为回应阿里斯托芬(Aristophanes)对苏格拉底的描述。阿里斯托芬的描述并不是一场插科打诨;它触及事物的根源——并不是不顾而恰恰就因为它是喜剧这一事实。《云》若与阿里斯托芬的其他戏剧尤其《鸟》和《地母节妇女》一起研读,乃是一份有关哲学与诗竞争至上性以及诗获得至上性的事例最伟大的文献。阿里斯托芬的喜剧基于自然与习俗(convention)的基本区分,因此它基于哲学。哲学或对自然的知识,或者照古希腊意义上的"自然学"(physiology)——如苏格拉底所表现出来的——是修辞学的盟友。它承认两种原则,对应于自然知识与修辞学之间的差异。这两种原则就是以太(Aether)和云(Clouds)。尽管有这种结盟,哲学——对天上地下事物的探究——却是极端非政治的。它只是超越了政治。哲学遗忘了人,或不如说人类生活,而人类生活却是哲学的基础。于是哲学便不理解自身。哲学缺乏自我认识,因而它缺乏实践智慧。因为哲学不关注人类生活,故它是无爱欲(unerotic)和非诗艺(amusic)的。因而,哲学必须被整合进一个由诗统辖的全体之中。诗既是智慧的基础,又是智慧的拱顶石,在这智慧之中,哲学找到其位置或者说通过这智慧,哲学得到保护同时也得到完善。

色诺芬、尤其柏拉图的论题所主张的,恰好与之相反。哲学——的确不是阿里斯托芬笔下苏格拉底的"自然学",而是某种灵魂学,我们可以说柏拉图的灵魂学——既是智慧的基础又是智慧的拱顶石,在这智慧之中,诗找到其位置,或者说通过这智慧,诗变成善的。苏格拉底卓然是政治的。他是那有自我认识的哲人,因而具有实践智慧。他是 par excellence(超卓的、真正的)爱欲者。这就是色诺芬和柏拉图对阿里斯托芬的总体回应。但它也留下一个问题;苏格拉底是否像最伟大的诗人们那样有诗艺。也许,只有柏拉图在诗与哲学的竞争中支持哲学——通过一切艺术作品中最伟大的柏拉图对话作品。

我将先谈色诺芬。色诺芬的伟大主题也许可以这样来表述:苏格拉

底是公民、政治家、首领。从没有任何哲人,不,从没有任何政治家像苏格拉底这样具有政治性。然而,苏格拉底只是色诺芬思想中的一极。另一极是居鲁士——不管波斯帝国的缔造者还是小居鲁士(色诺芬曾与他一同攀越小亚细亚)。苏格拉底与居鲁士的差异表明,虽然苏格拉底深具政治性,他也还具有其他特性。上一次我提到过我心目中色诺芬的独特写作方式。若不嫌草率,我们暂时可以将色诺芬的方式比作奥斯汀(Jane Austin)的:不说悲惨可怖之事,无论如何也要记得美好的事情(在色诺芬关于远征的描写中不是十分贴切),而不是坏事情。色诺芬明确说过,说好事情比说坏事情更可取。可是,这里的好是个含混的词。好可以指真正的好,也可以指人们通常认为的好。尤其在为苏格拉底辩护时,色诺芬就非常渴望展示,按照通常好的概念,苏格拉底是好的;而这也许并非苏格拉底最深的层面,我们将看到这一点。

色诺芬笔下对苏格拉底的描述包含四个部分,《回忆录》、《齐家》、《会饮》、和《苏格拉底的申辩》(Apology of Socrates)。至于这些书中篇幅最大的《回忆录》,则又包含两大部分,第一部分较短,其中色诺芬驳斥了对苏格拉底的指控;第二部分要长得多,其中色诺芬表明,苏格拉底使与他结交的每一个人大大受益。与柏拉图在他的《苏格拉底的申辩》(24b－c)中一样,色诺芬明显没有逐字引用对苏格拉底的指控(《回忆录》1.1.1)。指控的大意是,"苏格拉底的不法之举在于不认城邦所认的神,且引入新神。他的不法之举还在于败坏青年"(第欧根尼·拉尔修2.40)。通过驳斥这指控,色诺芬表明,苏格拉底没有行过那些被指控的不法之举,也没有行过任何其他的不法之举。他证明苏格拉底在法律正义的意义上行为正当。在《回忆录》的大部分篇幅中,色诺芬证明苏格拉底使与他结交的每一个人大大受益。照色诺芬的说法,使其同伴受益等于是正义的,虽然也许并不等同于法律上的正义。因此,《回忆录》全书的目的就是要证明苏格拉底的正义,既是法律上的,也是超法律的。

我们可以期待其他三篇有关苏格拉底的著作只是记述苏格拉底:没有特别考虑他的正义,只是记述他的活动。照色诺芬的说法,人的活动由其言谈、行事、思想或深虑来构成。对应于这三部分,色诺芬区分了他的三篇记述苏格拉底的小作品,从这些作品的开篇就能看到。《齐家》记述苏格拉底的言谈,《会饮》记述他的行事、《苏格拉底的申辩》则记述他的静默深虑。在这里有两点必须说明。首先,《会饮》不光记述苏格拉底的行事,也包括其他许多贤人。而且,它所记述的不是严肃认真的行为,而

是嬉闹的行为。于是,我们尽可以看看,色诺芬在别处对其他许多贤人严肃认真时行为的描述。我倾向于相信,这描述出现在他的希腊史《希腊志》中。与此相应,他叙述了僭主们——他们出现在希腊历史中——且只叙述了僭主们,以此作为附录:也就是说,不是正式属于作品的部分(当然,因为僭主是贤人的对立面)。其次,一方面是《回忆录》,另一方面是其他三篇有关苏格拉底的作品,它们的作用根本不同。《回忆录》确立苏格拉底的正义,其他三篇作品只是记述苏格拉底。还有,最后也是最短的一篇《苏格拉底的申辩》,很大程度上是重复《回忆录》的最后一章。有一些编辑者试图通过照《回忆录》最后一章去修订《苏格拉底的申辩》来克服许多小分歧,这是危险的做法。因为它基于完全无视两部作品的不同目的,根据目的的不同,需要适当的文体差异(且不说别的)这一可能性。要说明这一点,我们可以举出以下事实:《希腊志》的某些部分被色诺芬用于其《阿格西劳王》(Agesilaus),文体上则有许多小变化。看待《阿格西劳王》与《希腊志》相应部分的差异,必须考虑如下事实:《希腊志》是一部历史,而《阿格西劳王》则是篇颂词。正如每个大学生都知道,或应该知道,历史著作所要求的文体不同于颂词所要求的文体。在这一事例中,编辑者们也修改了《阿格西劳王》的文本,因为这么简单的道理他们却不知道。

再说一遍,《回忆录》的主题是苏格拉底的正义,而其第一部分记述的是苏格拉底法律上的正义。原告指控苏格拉底败坏青年。为说明这一有些含混的指控,在各种事物当中,他提出苏格拉底引诱自己的同伴们轻视现存法律,对他们说,用抽签的方式决定城邦的官员(magistrates)是愚蠢的。没有人会用抽签的方式来挑选一个船老大、一个营造师或一个吹笛手,这些人对城邦所能造成的损害显然比不上统治者所能带来的危害。原告说,通过这些言论,苏格拉底引诱自己的同伴们蔑视现存政体,即民主制,从而使他们变成好用暴力的人。色诺芬稍稍偏离题旨,说像苏格拉底这样的人注定反对使用暴力,但他甚至根本没有想过要驳斥这一指控:苏格拉底使自己的同伴们蔑视现存政体,以及与之相伴随的现存法律。他没有驳斥这一指控,因为他不能驳斥它。苏格拉底是雅典民主制直言不讳的批评者。如果法律上的正义包含对现存政治秩序的完全忠诚,则苏格拉底法律上的正义在最为重要的一点上确有欠缺。于是,他不是个实质上的正义者(unqualifiedly just)。

原告还提到苏格拉底与当时两位最突出的政治犯的关系,他们是僭

主克里提蒂亚(Critias the tyrant)和阿尔喀比亚德(Alcibiades)。色诺芬指出,苏格拉底不能为这两个人离开苏格拉底以后的事负任何责任,他们之所以离开,正是因为苏格拉底不赞同他们为人处事的方式。为了特别说明阿尔喀比亚德的恶劣(wickedness),色诺芬提到了许多事情,其中就有阿尔喀比亚德与他的监护人伯里克利的对话。阿尔喀比亚德问伯里克利,什么是法律?伯里克利恰当地定义法律,使之适合民主制法律本身:法律是群众集会所制定的法令,有关该做什么不该做什么。阿尔喀比亚德进而迫使伯里克利承认,寡头制中少数统治者或者僭主制中僭主所制定的法令也同样是法律,另一方面,由统治者强加给被统治者的法律——因而,在此特指民主制下仅由多数人强加给少数人的法律——乃是暴力活动而非法律。法律的合法性不在于它源于民主制,而应归于其善(goodness)。源于民主制并不比源于僭主制好。色诺芬笔下的苏格拉底从没有提出过这样严肃而又危险的问题:什么是法律?这一问题仅由色诺芬笔下年轻鲁莽的阿尔喀比亚德提出来。然而,以典型苏格拉底风格提出这一问题的年轻鲁莽的阿尔喀比亚德还没有离开苏格拉底,提出这一苏格拉底式问题时,他还是个苏格拉底的同伴。原告还指控苏格拉底经常引用《伊利亚特》(Iliad)中的诗句,诗中描述奥德修斯对杰出人士说话用一种语言,对寻常百姓说话则用另一种语言。色诺芬甚至根本没想驳斥这一指控。

对苏格拉底的指控中开初也是最重要的部分涉及所谓他的不虔诚(impiety)。色诺芬心里清楚,不虔敬的指控重于不正义,或败坏青年的指控。只有"一些雅典人"相信苏格拉底败坏青年,而"全体雅典人"都相信苏格拉底对诸神的态度不太虔敬。然而,色诺芬用在证明苏格拉底没有败坏青年的篇幅比用于证明苏格拉底虔诚的篇幅多出三倍。色诺芬指出,苏格拉底经常献祭,并且他依赖占卜,尤其依赖其"有神力的事物"。为避免人们怀疑苏格拉底私下里行事与公开场合不同,他又说,苏格拉底总是在公开场合,在能遇上最多人的地方。可是,一个人尽管没有任何隐私,也还是会有私人的想法。于是,色诺芬又说,苏格拉底总是在公开场合不停地在谈话,但从没有任何人听到他说过不虔诚的话。然而,紧接着他又承认,苏格拉底的思想并不必然通过他在市场上的话而为人所知。有一个、且仅有一个广为人知的事实,与色诺芬证明苏格拉底的虔诚相符合。那就是在阿吉纽西(Arginusae)战役后审判将军时苏格拉底的表现,当时,只有苏格拉底一个人坚持他为之发过誓的责任,不作违法表决。显

然,就算这一行动证明了苏格拉底的正义,也不必然证明苏格拉底在真诚相信雅典城邦所崇拜的诸神存在意义上的虔诚。

在色诺芬驳斥对苏格拉底的指控的末尾,我们终于明白,苏格拉底在法律上的正义和在法律上的虔诚是得不到证明的,或者说,苏格拉底不是个实质上的正义者。这一点与苏格拉底拥有超法律的正义这一事实是相容的,这一事实就在于他使与之结交的人受益。苏格拉底在最高的程度上使与之结交的人受益,引导他们走向卓越或德性,也就是说,走向所涉及的个人能够获得的某一种类或程度的德性。因为在这方面,人与人之间的差异于苏格拉底而言是极为重要的——正如他经常引用的荷马的诗句,诗中描述奥德修斯用完全不同的方式对待完全不同类型的人。《回忆录》中大部分篇幅的意图就是要说明,苏格拉底如何使人受益。《回忆录》的第四卷,我们可以说是该作中唯一的一部分表现苏格拉底更是个教师,而非指导者或告诫者。第四卷开篇就说,苏格拉底不仅在严肃认真的时候帮助与他交往的人,在轻松谈笑的时候也同样如此,而且,他并不以同样的方式对待所有的人。他自然地为那些具有良好自然(天性)的人所吸引,也就是说,那些最有天赋的人,他们通过其学习的速度、通过其记忆力、通过其对所有值得学习的主题的欲望,而展现其自身。并非所有的人都具有良好的天性。色诺芬列举了其他一些类型的人。第四卷大部分篇幅用于记述苏格拉底与俊美的欧绪德莫(Euthydemus)的对话,此人的特征不是天资聪颖,而是自负。色诺芬避免展现与一流人士交谈中的教师苏格拉底。于是,从色诺芬那里我们了解不到苏格拉底——他对不同的人说不同的话——如何与一流人士交谈。

苏格拉底只通过交谈来教育。他的技艺包含在交谈的技艺或技巧之中。古希腊文中表示交谈技艺的词是辩证法。关于辩证法,从色诺芬那里我们得知它有两重性(《回忆录》4.6.13-15)。当某人与苏格拉底观点相反,苏格拉底就将主题带回其基本前设,也就是说,他对正在讨论的主题问"什么是?"并且他在观点相反者(contradictor)的参与下回答这一问题。这样,观点相反者自己就清楚地看到真理。我们可以说,这是辩证法的高级形式。但色诺芬还进一步记述道,当苏格拉底自己引出对某一事物的讨论,也就是说,当他在说而其他人只是在听,他就不提出"什么是?"的问题,而是从普遍接受的意见出发,就此在聆听者中间得出超常程度的一致。这后一种辩证法——它达至有别于真理的一致——乃是政治艺术中最重要的一部分。荷马把这艺术归于奥德修斯。当苏格拉底与

观点相反者交谈时，也就是说，与那些有能力在理智上提出相反观点的人、与那些能够超出广泛接受的意见的人，或那些具有良好天性的人交谈时，他就运用科学型辩证法(scientific kind of dialectics)。当他与大部分人交谈时，苏格拉底就运用政治或修辞辩证法(political or rhetorical dialectics)。色诺芬几乎没有给出苏格拉底展现其高级辩证法的样本。当然是因为仅仅运用“什么是?”这一格式并不必然保证问题能得到恰当的处理。如果我们想要发现如色诺芬所理解的苏格拉底严肃的思想，我们就必须将苏格拉底 ad hominem(对某人的)陈述翻译为犹如对观点相反者或具有良好天性的人所说时应采取的形式。

色诺芬在明确赞颂苏格拉底时十分节制，他赞颂苏格拉底时，则尽量避免使用最高级。在这一方面他所用过的最强烈的表达，乃是当他听了苏格拉底某一陈述之后的陈述：“我认为他[苏格拉底]是有福的”。苏格拉底陈述的大意是，别人从马、狗、鸟中找到乐趣，他则从好朋友那里找到乐趣：

> 与我的朋友一起，我探究隐藏在书中的古代贤人们留下的宝藏，如果发现什么好的东西，我们就把它摘录出来，当我们能够相互帮助时，我们把它看作极大的收获(《回忆录》1.6.14)

关于苏格拉底与他的朋友们研究古代贤人们的著作并挑选其菁华，色诺芬一个例子都没有给我们。他请我们关注在他看来苏格拉底最值得赞颂的活动，但他要求某一类读者转而去亲近明晰的知识。在上引段落中，苏格拉底谈到了自己的朋友，或自己的好朋友。我们可以说，色诺芬从来没有记录苏格拉底和他严格意义上的朋友之间的谈话。当然，“朋友”是个含混的词。它既可以指严格意义上的朋友，也可以指熟人，因而也可以用于友谊的中间形式。《回忆录》第二卷中有七章的主题是苏格拉底和友谊。色诺芬记述了苏格拉底和熟人、对话者以及苏格拉底的同伴们的交谈，但没有苏格拉底和他自己的某个朋友的交谈。最有教益的是苏格拉底与克里同(Crito)的交谈。富有的克里同向苏格拉底抱怨受到告密者(informers)的讹诈。苏格拉底让克里同关注这一事实：乡绅克里同用狗来保护羊群，免受狼的侵袭。克里同照苏格拉底的劝告去做了。他说，克力同应该用同样的方式，用这个告密者来保护他的财产不受其他告密者的侵害。当然，克力同必须让这个保护财产的告密者觉得自己在

这笔交易中划算。于是,克力同就按苏格拉底的建议行事。他们发现某个阿尔克德莫斯(Archedemus)精于此道:“从此,阿尔克德莫斯成了克里同的一个朋友,并受到克里同其他朋友的尊敬”(《回忆录》,2.9.8)。我们需要作一个选择,要么克里同不是苏格拉底的朋友,要么苏格拉底尊敬一个有用的告密者。我建议我们选择前者。

《回忆录》第三卷展示了苏格拉底如何对待那些渴望并追求美好高贵的人们。它开始于苏格拉底与一些不知名者的交谈,然后一路上升,经由与熟人们的交谈,到达与格劳孔(Glaucon)的交谈——格劳孔是《王制》的主角,阿里斯通(Ariston)的儿子,因为格劳孔[①]之子卡尔米德(Charmides)以及柏拉图的缘故,苏格拉底对格劳孔亲善有加。紧接着与格劳孔的交谈之后,色诺芬记载了与卡尔米德的交谈。卡尔米德是苏格拉底因其之故而对格劳孔产生兴趣的人之一。于是我们期待接下来记载的是苏格拉底与其他人的交谈,这些人都与苏格拉底因之对格劳孔产生兴趣相关。也就是说,苏格拉底与柏拉图的交谈。不料,我们看到的是苏格拉底与另一位哲人阿里斯提普(Aristippus)的交谈。此后,下降开始了,引领我们从出色的工匠、名妓、一个有病的青年,然后,又降到不知名者。也就是说,色诺芬以这样的方式来构建其论证,是要指向一个顶峰、暗示一个顶峰——从不知名者开始,上升到亲近者,又复归不知名者。色诺芬暗示了第三卷或乃至全书的一个顶峰。他点出了这一顶峰,即苏格拉底与柏拉图的交谈,但他没有给出它。这顶峰缺失了。这一格式可用于色诺芬全部有关苏格拉底的著作。最高者并未变得可见可闻,但它却可以圣化(can be divined)。未言说者比已言说者更为重要。于读者而言,他对这一点必须极端关注或极端细致。

在色诺芬微妙地暗示苏格拉底的主要关注对象的段落中,最重要的乃是:他说苏格拉底“从没有停止过考察每一存在者是什么”(《回忆录》,4.6.1)。从上下文可知,苏格拉底的这一考虑与按照其种类和等级而辨别事物相联系。但至少可以说,对于苏格拉底一直所关注的方面,色诺芬给出的例子很少。我们也很难看出,苏格拉底如何能够一直关注每一存在者到底是什么,同时他又一直在公共场合,且差不多一直在谈论其他主题,而不是每一存在者到底是什么。无论如何,苏格拉底一直所操心的,乃是关注所有的事物是什么,关注其本质。的确,还是这色诺芬,告诉我

---

① 这里指的是老格劳孔,他是柏拉图和格劳孔的外祖父。

们苏格拉底将自己的兴趣限制在仅关注属人的事物，但我们必须考虑色诺芬作后一断言的语境（同上，1.1.11 以下）。他断言，苏格拉底并不讨论所有事物的本质，或智术师派之所谓宇宙（cosmos）的本质，为的是证明，从来没有人听到苏格拉底说过不虔诚、反宗教的话，因为对自然的研究被怀疑为窥探诸神之秘密的傲慢企图。但我已经指出，我们必须考虑色诺芬笔下的苏格拉底在法律上的虔诚。在断言苏格拉底将自己的研究限制在属人的事物中时，色诺芬让他的苏格拉底寻思：自然的研究者即苏格拉底以前的哲人，现在叫前苏格拉底哲人，是不是明白人不能发现关于自然的真理，苏格拉底说，因为各派哲人观点相互对立，就像是疯子。他们当中有人相信存在是一，另一些则相信有无限多的存在者。有人说万物皆流，另一些则说，没有任何东西在变化。有人说，每一事物都会生成朽坏，另一些则说，没有任何东西生成朽坏。将这些论点描述成疯狂，便使得我们能够看清楚，苏格拉底认为哪些是稳固清醒的对整全的论点，也就是说，存在有限数目的存在者，有些事物是不可变的，有些事物是可变的，有些事物既不生成也不朽坏。色诺芬对苏格拉底主要关注对象的说法使得我们能够把这些隐含之意表达得更为准确。尽管有无限多的事物，但事物种类和等级的数目却是有限的，也就是说，当我们提出“什么是？”这一问题时，所意指的存在者是有限的。这些种类和等级——有别于个别事物——是不可变的，既不生成也不朽坏。

苏格拉底之有别于在他之前的哲人，乃因为这一事实：他在智性异质性（noetic heterogeneity）中发现了整全或自然的核心。整全不是一，也不是同质的，而是异质的。然而，这异质性不是可感的异质性，比如四根说那样的异质性，而是智性的异质性、本质上的异质性。正因为如此，苏格拉底创立了政治科学。只有存在本质上的异质性，才可能存在政治事物与非政治事物之间的本质差异。智性异质性的发现，使得我们可以让事物各是其是（let things be what they are），不再强求消除本质差异，混同万物。智性异质性的发现意味着为我们所谓常识（common sense）者辩护。苏格拉底把这叫做从疯狂回复健全或清醒，或者用古希腊语词说，就是sophrosynē，我把这个词翻译为节制（moderation）。苏格拉底发现了悖谬的事实：在某种程度上，最重要的真理乃是明显的真理，或表面的真理。进而，存在着存在者之多样性——在种类或等级的意义上——这一事实，意味着不可能有对存在者的单一总体的体验，不管这体验被理解为神秘的还是浪漫的，明确的浪漫式断言是：感觉或情感，或某一种情感，才是这

一总体体验。这种或那种种类或模式的确有其心智观(mental vision、or perception),但许多心智模式、许多心智观必须由 logismos(计算、推理)、由推理,由二加二而加以连结。

通过承认对政治事物不可还原为非政治事物,以及政治事物是 sui generis(自成一类的)这一事实,苏格拉底恰切地对待为了政治事物,或由政治事物自身,即由政治共同体、由城邦提出的主张。城邦将其自身展现为远高于家庭和个人。然而,这却并不必然意味着苏格拉底承认城邦的主张就是最高的,或者说与此相当的东西:最高者的权威解释者,或者说超越了顶峰。对政治事物地位的判断,将依赖分析政治事物的结果。苏格拉底对政治事物的分析,可以说开始于法律现象,因为法律似乎专属政治现象。理由就是这样。政治事物看来是成年自由人最辉煌的活动领域——还有谁比成年自由人更为辉煌呢?——塑造成年自由人自身的品格,或限制他们的,乃是法律,且唯有法律。法律是公民们聚集起来所发出的言词,告诉每一个公民——包括全体公民——应该做什么、不该做什么,不是在下一次发布之前如此,或在给定的时间内如此,而是永远如此。城邦的福祉(well - being),不,城邦的存在(being),端赖法律,端赖守法(law - abidingness)或者正义。在此意义上的正义乃是最高的(par excellence)政治德性。作为守法的正义,通过对其替代者(强力和法律)的考虑,结果被视为一种德性。

正是在某种法律观中,合法性与不合法性的区别首先得到明确。

> 王政是征得人们的同意且按照城邦的法律而统治,而不征得人们的同意且按照统治者的意志而统治,则是僭主制。《回忆录》4.6.12)

这一说法看起来只运用于君主制,但苏格拉底进一步说,

> 凡行政官员是从完全符合法律和习俗的人们当中产生的政体,乃是贵族制。行政官员以财产资格为基础产生的政体,则是富豪制(plutocracy)。行政官员从全民当中产生,就是民主制。

我们可以设想,这意味着共和政体(republics)也可以像王政或像僭主制,关节点则在于,统治者是否受法律的限制。然而,这里也存在明显

的困难，即应该服从法律的统治者其自身就是法律的原因或来源，而法律的原因或来源自身是不能服从法律的——这就是现代著名的主权难题。还有，立法者不能任意行事。他们被假定应订立善法。于是，我们或许不得不在合法政体和不合法政体之外另作区分。我们或许不得不在好政体（如最有可能制订善法的政体）和坏政体（如最有可能制订恶法的政体）之间作一区分。如果说使人们能够制订善法的素质是智慧，则好政体将是由有智慧的人（wise）统治的政体。换句话说，行统治的唯一稳靠的名分（title）乃是知识；不是世袭、不是选举、不是强力、不是欺诈，惟独如何统治的知识，才使一个人成为王或统治者。具有最高政治智慧的人高于任何法律，不仅因为只有他才可能是杰出法律的来源，也同样因为他具有再贤明的法律都必然缺乏的灵活性（flexibility）。具有最高政治智慧的人是有眼能看的法律，而每一部真正的法律都在某种程度上是盲目的。因此，真正统治者的正义不可能在于守法或法律上的正义。引导他的必须是超法律的正义，必须是使人们受益的习性，帮助他们变得尽可能善，活得尽可能幸福的习性。他必须分派给每一个人的，并不必然是一部可能的愚蠢法律所宣称赋予他的东西，而是对他好或适合他的。用色诺芬的例子，如果一个大个子男孩有一件小外套，一个小个子男孩有一件大外套，我们就必须把大外套从小个子男孩那里拿过来，交给大个子男孩，反过来也一样（《居鲁士的教育》，1.4.16－17）。也就是说，通过询问法律的终极原则（ultimacy），我们也同样询问合法财产的终极原则。

在色诺芬《齐家》（Oeconomicus）的开头，苏格拉底将论证从一个人的财产是他全部所有物这一观点，经由一个人的财产是他全部有用的所有物、或对他有用的所有物的观点，引导至这样一个观点：只有能够被看作是财产（某人知道如何用，也就是说，知道如何善用的东西）的，才是一个人的财产。所以，海洛因将不可能是一个不良少年的财产。于是，我们就被引向反对这一问题：除非在有智之人的严格监督下，一个没什么脑子的人（unwise）是否能够拥有任何财产？有一个简单的表达，说明最高的政治技艺超越法律自身的观点，即苏格拉底的论题：政治或王政技艺等同于齐家之艺（economic art），也就是说，父亲、丈夫、主人统治其孩子、妻子、奴隶的技艺。无论色诺芬笔下的苏格拉底还是色诺芬本人，都从没有 eo nomine（以其自己的名义）谈论过自然法或自然权利。但苏格拉底有一次谈到了不成文法（《回忆录》，4.4.19 以下）。不成文法——也就是说，自我实施的法律，因为不消任何人力干预，违反该法律就会给违法者

带来损害——的一个例子,便是父女或母子之间的乱伦。就像柏拉图《王制》中的苏格拉底一样,色诺芬笔下的苏格拉底也很少在这一关键的文本背景中提到禁止兄弟姐妹间的乱伦。

对色诺芬笔下的苏格拉底有关政治事物的分析作一小结,我们可以说,这一分析与柏拉图对话,尤其《王制》和《政治家》(Statesman)中所提供的分析基本上是一致的。但色诺芬要比柏拉图简洁、含蓄、羞涩得多。

如此,我们跟随色诺芬笔下的苏格拉底抵达这样一个论点:智慧之人的绝对统治似乎是政治问题之唯一明智(wise)的解决之道。智慧之人将分派给每一个没什么脑子的人最适合他用的东西和最适合他做的事情。他将凭借其智慧,亦即凭借没什么脑子的人对其智慧的承认而行统治。他将只凭劝服(persuasion)去支配没什么脑子的人。但是,没什么脑子的人能承认智慧之人的智慧吗?智慧之人的劝服力量难道没有限度吗?苏格拉底——他照其思想去生活——与雅典城邦的关系就是这一困难的例证。苏格拉底未能劝服雅典城邦相信他的善。在更具家庭气氛的环境中,他与自己的妻子克珊娣珀(Xanthippe)的关系也显明了这一点。在色诺芬的《会饮》(2.10)中,一个同伴问苏格拉底为什么没有教育克珊娣珀却娶这个兴许是古往今来最难养的(difficult)女人为妻。苏格拉底回答道,正如一个人要想成为好驯马师就会学着去驯服性子最烈的马,他要是能驯服这匹马,便什么马都不在话下了,同样的道理,他苏格拉底想要与人们一同生活,之所以接受克珊娣珀,乃是因为他心里很清楚,如果他能控制她,他将很容易与所有其他人相处。说到底,苏格拉底也可算是成功地与克珊娣珀一同生活了;诚然他未能成功地教育她,或通过劝服来统治她。当他儿子朗普洛克勒斯(Lamprocles)因其母亲盛怒之下对他口出恶语而生母亲的气时,苏格拉底对朗普洛克勒斯谈话,让他安静下来。他甚至没有试着说些抚慰的话,让克珊娣珀安静下来(《回忆录》,2.2)。如此说来,假如智慧之人不可能通过劝服的方式来统治没什么脑子的人,并且由于智慧之人同样不可能通过强力去统治没什么脑子的人(考虑到智慧之人与没什么脑子的人之间纷繁复杂的关系),那么,我们就不得不满足于智慧之人非常间接的统治。这一间接的统治就在于由法律来统治,在制订法律时智者施加过某种影响。换句话说,未经稀释的智慧的无限制统治,必须代之以由经一致同意所稀释的智慧的统治。但是,严格说来,法律不可能成为统治者;它们必须被运用、解释、实施、且执行。于是,政治问题的最佳解决之道便是由能够修订最完善的法律,弥补法律的基本

缺陷的人来统治。法律的完善便是衡平(equity)。于是,政治问题的最佳解决之道乃是这样一个政体,在其中力量取决于平衡者(equitable),即古希腊文 epieikes,在希腊文中它同时指"上佳之人",就一切实践目的而言,它指的是乡绅。色诺芬在其 par excellence(卓越的)政治著作《居鲁士的教育》第一卷中,给出了他心目中最佳政体的一份素描。色诺芬的言下之意是,他在波斯帝国缔造者居鲁士出现之前的波斯发现了这一最佳政体。这一最佳政体是大大改良了的斯巴达。每个自由人都是公民,且能担任一切公职——只有王位是世袭的——条件是他已读完公立学校(美国意义上的公立学校)。于是,这政体看来是民主制。但不幸的是,穷人需要他的孩子们在小农庄上干活,因此,只有富裕人家的儿子们才能获得担任公职的权利。如此说来,这最佳政体乃是伪装成民主制的贵族制。当居鲁士要摧毁该政体,或将之改造成绝对君主制时,使该最佳政体富有活力的原则才显现出来。居鲁士令绅士们(统治阶层)不再考虑得体、卓越或德性,而是首先考虑通过德性所能获得的东西,亦即增加其财富。于是,这最佳政体的原则便是培育人的美德与增加财富相对立。

正如色诺芬在虚构作品《居鲁士的教育》中展示其乌托邦时所指出的,他并不相信,他所理解的最佳政体现实存在过,也不相信它会在什么时候成为现实,尽管它可能存在。一如过往,一如将来,政治生活多少总是不完善的。于一切实践目的而言,政治上的伟大乃是在一尚好的共和政体中宽宏而有效的领导权。色诺芬本人所展示的最伟大的例子,乃是斯巴达将军德尔居里达斯(Dercylidas),严于律己而稍有些自负的阿格西劳在小亚细亚的前任(见《希腊志》,3 及 4)。因其足智多谋,人们把德尔居里达斯叫做"西西弗斯"(Sisyphus)。他有一次受到斯巴达当局的惩处,因为他们认为他不守纪律,总爱离开家乡。色诺芬给出了另一些折中方案,鉴于最佳政体实践上的不可能性,这些方案很重要。于他而言,毫无疑问,最适合一位绅士的生活,便是管理而非增加其财富——即其祖传的地产。但是,当他笔下的苏格拉底郑重提出这一观点后,他又记载了一个雅典人与之背道而驰的做法——此人的儿子是位极出名的绅士(《齐家》,20)。照那绅士之子的说法,其父亲酷爱农业。他看不得一个荒芜的农庄,总要把它买下来,让它焕发生机。听那儿子讲完这故事后,苏格拉底问道:"你父亲是把他所开发的全部农庄都留着呢,还是把它们卖出去,赚更多的钱?"那儿子回答道:"他卖掉,凭宙斯!"绅士般对金钱保持自制和贪婪这两极之间的折中,或者说农业和贸易之间的折中,便是在农

庄中交易。在此没有必要讨论色诺芬所认为的向人类脆弱性所作的极端妥协,即仁慈的僭主制(见《希耶罗,或论僭主制》[Hiero, Or, On Tyranny])。一般说来,色诺芬一贯遵循其为文原则,对最高者尽可能少说,因而他不得不或者能够为马基雅维利铺平道路,后者顺带坦承其受益于色诺芬之处(尤其见《君主论》第十四章末尾)。但在色诺芬这里是书写原则的,到了马基雅维利那里,就成了思考的原则。

苏格拉底对政治事物的分析最为关键的结果——正如色诺芬所展示的——乃是:政治事物本质上是不完善的,政治事物的本质就是由没什么脑子的人这一方面通过一致同意而稀释智慧,另一方面由疯狂稀释智慧。因而,政治事物声称超越顶峰或径自成为最高者,被证明是没有根据的。人的真正卓越或德性在于政治之外,或者说是超政治的。色诺芬笔下的苏格拉底就是人的超越政治的典范,而居鲁士则是那样一种生活的代表——如果人们坚持并彻底考虑政治事物的原则,那么,那种生活便是最高的。苏格拉底与居鲁士截然相反,对应着哲学与城邦的基本张力。色诺芬在《齐家》——这是他有关苏格拉底 par excellence(最优秀的)言谈——中,最清晰地表达了两种生活方式(政治和超政治)的张力。

《齐家》是苏格拉底与克里同之子克利托布勒斯(Critobulus)——这个青年人不算十分优秀——之间的交谈。苏格拉底鼓励克利托布勒斯投身家庭管理——农庄经营(farming)是其中极体而的(如果说是附属的话)一部分。苏格拉底在此像是个农艺之师,或一般家政管理技艺之师。这与他面对一个急于学习将军技艺的青年时的表现(《回忆录》,3.1)形成了对照。色诺芬笔下的苏格拉底似乎掌握了带兵打仗的技艺,但他谢绝传授,而此处他却极愿意教授和平的农庄经营之艺。

苏格拉底通农艺,不是通过经营农庄,而是得之与他有一次与乡绅伊斯霍马霍斯(Ischomachus)的长时交谈。他学会这一技艺,乃是坐在雅典神庙的走廊上,远离任何一个农庄。他对农庄技艺之艺的教授,在于向一个年轻人传授他单靠一次坐而倾听学会的东西。然而,正如我们已经指出的,苏格拉底所教授的,并不仅仅是农庄经营技艺,而是全部经济技艺,或者说家政管理技艺,它首先就包括教育和管理妻子——这一技艺同样是在这次交谈中苏格拉底向伊斯霍马霍斯学习的。不止于此,苏格拉底向年轻的克利托布勒斯所传授的,乃是完美绅士的生活方式,或者叫做完美的绅士作风(perfect gentlemanship),该主题包括经济技艺,后者又是那次交谈中苏格拉底向伊斯霍马霍斯咨询的首要而广泛的话题。苏格拉底

并不是通过思考或辩证法,而仅仅是通过倾听来学习完美的绅士作风,正如他向某个年轻人传授时,后者也仅仅是倾听。完美的绅士作风并不是一门科学,也不是建立在一门科学之上的,它仅由意见、仅由你通过倾听就能完全理解的东西所引导。换句话说,要想把握日常道德的原则,不需要理智的努力。日常道德不是基于知,而是基于行,但是最高的道德——超政治的道德——德性就是知识。

正如我所说的,苏格拉底向克利托布勒斯所传授的教导的第一部分,乃是对妻子的教育和管理。伊斯霍马霍斯对其教妻之道颇为自负。在他劲头十足地向苏格拉底讲授其教妻之道时,他并不知道,那女人若干年后与他们的女婿、希波尼库斯(Hipponicus)之子卡利阿斯(Callias)勾搭成奸,其时卡利阿斯娶他们的女儿不到一年,结果,卡利阿斯在他家里就同时养着伊斯霍马霍斯的妻子和伊斯霍马霍斯的女儿,正如普路同[Pluto](又叫哈得斯[Hades])在他家里同时养着得墨忒耳(Demeter)和她女儿珀耳塞福涅(Persephone)。[①] 因此,卡利阿斯又被叫做雅典的哈得斯,而柏拉图的《普罗塔戈拉》(Protagoras)就基于这一故事背景,《普罗塔戈拉》的发生地就是卡利阿斯的家,对话中有几处暗示了我们在哈得斯那里所知道的事实。但那只是顺便提到的。然而,那不仅仅是笑话,而是点出了理论与实践,或者知识与德性之间的重大难题。伊斯霍马霍斯教育他妻子道理,她会怎么做,则是另外一回事。尽管如此,《齐家》的中心题旨乃是,完美绅士——伊斯霍马霍斯——的生活与苏格拉底的生活的直接碰撞。这两种生活方式被展现为互不相容。这两种生活方式最明显的差异就在子,一种必须很富裕,或者用亚里士多德的话说,要成为一个完美的绅士,就得有相应的财产,苏格拉底则毋宁是穷人。由于这些说法出现在一部论述经济的著作,我们必须就苏格拉底生活的经济基础——他的维生手段——提出疑问。通篇著作所传递的答案是,苏格拉底不必操心这些,因为他有朋友。有这么一段妙文(1.14),文中的问题是,从此前所说的话中是否可以推出,朋友就是金钱,给出的答案是:"凭宙斯,当然是!"。

---

① 哈得斯与宙斯、波塞冬同为兄弟。哈得斯掌管冥国,主理地下财富、人间收成。有关他的故事,最有名的便是他劫走女农神得墨忒耳的女儿珀耳塞福涅并强娶为妻。另,前文所提阿里斯托芬的戏剧《地母节妇女》中的地母节(Thesmophoria)就是为了纪念这对母女的,因她们也是创立婚姻和民事法律的女神。——译注

但是,根据色诺芬和他的苏格拉底,超政治的生活比政治的生活更为高贵。他们竭尽所能,灌输对城邦、对政治生活、对关涉政治生活的所有事物的尊敬。此处再次证明,审慎是苏格拉底的性格特征。我们在前面已经提到过,认识政治与非政治的本质差异,或更为一般地说,认识本质差异的存在或理性异质性的存在,是一种与前苏格拉底哲人的疯狂相对的审慎。但是,苏格拉底的审慎还意味着,从原初的意义上讲,对意见的认识。意见不是真理,却有益于政治生活。色诺芬说,苏格拉底并没有使智慧和审慎分离。政治确实不是最高的,但它却是第一位的,因为它是最为急迫的。意见与哲学的关系如同节制与严格意义上的美德的关系,意见是基础,是不可获缺的条件。从这个地方,我们足以明瞭苏格拉底何以被呈现为,把他的研究局限在人或曰政治事物上。人或政治事物确实是通向所有事物的线索,是通向自然整体的线索,由于他们是最高或最低之间的连接点,或由于人是一个小宇宙,或由于人或政治事物和他们的推论是最高原则首次显现自身之形式,或由于对人事的错误估计是一个根本的和最严重错误。哲学首先是政治哲学,因为,哲学从最明显、最拥挤、最急迫之处,上升到最高贵之处。哲学首先是政治哲学,因为政治哲学被用来要求保护哲学的内部圣地。

此次讲座比我自己预计的稍微长了一点,而且由于其他原因,我的计划要做一些调整。所以,下一讲我要探讨柏拉图《王制》的主线,在星期五的最后一讲探讨《王制》的主题:柏拉图与诗人们。我想,你们现在可以看出,这是对柏拉图而言绝对关键的主题:诗与哲学的相互关系和状态。人们可以大胆地说,哲学——柏拉图式哲学——的替代选择(alternative),不是任何别的哲学,无论前苏格拉底哲学还是亚里士多德哲学,或者别的什么玩意;这替代选择是诗,因此,通过询问柏拉图如何设想诗与哲学的关系,我们的确是在面对至关重要的问题。

第五讲

(1958年11月5日)

丁耘 译

在那些接近柏拉图以便就有关苏格拉底之事受其启蒙的人中间,已变得习以为常的是,将最大的注意力投向那些被称作早期对话的特定对话,尤其《苏格拉底的申辩》。《苏格拉底的申辩》据说是苏格拉底自己的话,发于最庄重的场合,说及他的生活方式;其庄重性可以认为被如下事实所增进:这番话乃是公开发言,是在大庭广众之下对 par excellence[绝然的]大众讲的,而《斐多》里,苏格拉底在死亡当天就其生活方式所讲的那番自己的话,则缺乏大庭广众的庄重性,况且又是柏拉图自己的笔法。这种考虑或者诸如此类的任何考虑都有这样一个缺陷,即它表达了一种似是而非的思想,后者无法要求与柏拉图的思想相一致。因为,我们只是通过柏拉图才知道柏拉图的苏格拉底。与其他任何柏拉图对话一样,《苏格拉底的申辩》仍然是一篇柏拉图对话。《苏格拉底的申辩》完全是一篇柏拉图对话,苏格拉底与雅典民人之间的对话(37a7)。这是一篇柏拉图的技艺之作(work of art),而不是报道。我们必须透过柏拉图的思想,才能理解柏拉图的苏格拉底的思想。且柏拉图仅以技艺之作而非学术论文呈现其思想。该如何来理解技艺之作?我们回想一下那个赞美古希腊画家的故事——他画的葡萄如此完美以致鸟儿都会飞来啄取。讲故事的人赋予其技艺之作两个特点:它是对某物的模仿,而该模仿创造了它就是被模仿事物的幻相(delusion)。幻相就在于撇开本质的东西,在于抽掉本质的东西。画出来的葡萄是不能吃的,更不要说它们不是三维的。但葡萄不是为了鸟儿画的。抽掉本质的东西是技艺之作的特征,它服务于这样一个目的,即带出更本质的东西、提升更本质的东西。在柏拉图对话这样的作品里,首先就要抽掉亲眼所见这个东西。我们仅仅听到人们讲话。严格地说,我们并未看到他们。其次,要抽掉偶然。作品里发生的每件事情都是有意义的或者必然的。抽调亲眼所见与偶然,目的在于使我们关注可听的和必然的东西,关注言说的必然性和言说中的必然性。

柏拉图对话的难题某种意义上是无法解决的。柏拉图不曾对柏拉图对话的意义发话。而且,在讲到任何写作的本质缺陷时,柏拉图的苏格拉

底还给了我们一个最重要的暗示。与智慧的言说不同,写作对所有的人讲着同样的东西。写作的本质缺陷是呆板无弹性。既然柏拉图与苏格拉底相反,确实搞了写作,那就有权假设,柏拉图对话企图成为摆脱了写作的本质缺陷的写作。这些对话是这样一些写作,如果读法恰当,它们就会表明自己拥有言说的灵活与弹性,如果其每一部分的必然性都清楚了,那这个读法也就恰当了。柏拉图对话确实(而且其意图就是)对不同的人说不同的东西。详细地发挥这个想法,并没有太大的困难。这个想法只有一个缺陷。正如刚才讲的,它无论如何建立在这样一个前提上:柏拉图的苏格拉底是柏拉图的代言人。然而,我们有什么权利接受这个前提?苏格拉底并不总是柏拉图的代言人。在《蒂迈欧》、《克里蒂亚》、《智术师》、《政治家》、《帕门尼德》和《礼法》中,他都不是柏拉图的代言人。柏拉图把苏格拉底变成他人言说的沉默倾听者是什么意思?只要我们对此一无所知,我们就无法搞清楚苏格拉底所谓的代言人资格。柏拉图当然从未说过苏格拉底是其代言人。在谈论戏剧(dramas)与叙事(narratives)的差别之时,他的苏格拉底说,在戏剧里作者隐藏了自身(《王制》,392cff);这就是说,作者没有以自己的名义说过哪怕一个字眼,而柏拉图对话就是一种戏剧。以莎士比亚为例,谁敢说,照莎士比亚生活,就有如一个愚人所讲的故事,充满喧哗和骚动,找不到一点意义?[①] 人人都会说,这些台词不是莎士比亚的,而是麦克白的;至于莎士比亚如何看待这些台词表达的观点,从他写了这些台词这个事实出发,是得不到任何结论的。考虑到说话人的角色与他说这番台词时的情境,甚至很可能证明,莎士比亚是不持该观点的。戏的情节很可能驳斥了麦克白的言论。很可能戏剧诗人仅仅通过戏的整体、通过情节而非言说(也就是他的角色的言说),揭示了他自己的思想。我们能够稳妥说出的就是,言说(speeches)与行事(deeds,[译按]也译为"现实")的区别,以及行事比言说更值得信赖这层隐意,对于理解柏拉图对话这样的作品来说是基础性的。行事是言说意义的线索。更确切地说,不处于说话人之为说话人注意中心的非主题性的东西,很可能,乃是处于说话人之为说话人注意中心的主题性东西的线索。柏拉图笔下的苏格拉底的话对于柏拉图的思想不比麦克白上面的话对于莎士比亚的思想更有揭示性,这么说无疑是吊诡的。那就让我们收回这个吊诡的提法,让我们把柏拉图的苏格拉底当作柏拉图的代

① 参见莎士比亚,《麦克白》,第五幕第五场。——译注

言人。但这么做于事无补,因为,柏拉图的苏格拉底以其反讽闻名。有一个以其反讽闻名的代言人就相当于根本没有代言人。反讽首先意味着掩饰(dissimulation),最终意味着高贵的掩饰。意识到自己高超的高超者"在他与众人的关系中是反讽的",亚里士多德如是说。这就是说,他不让比他低等的人感到自己的低等或者他的高超。他隐藏了自己的高超。但如果他的高超在于智慧,那么,他高贵的掩饰就必定在于掩藏其智慧,这就是说,在于把自己呈现得比实际上较少智慧,或者在于不说出他所知道的东西。鉴于存在着形形色色的不智,他的反讽就在于对不同的人说不同的话。反讽最终在于和不同类型的人说话时,意图以不同的方式回答普遍的问题,或者永不回答,而只是不断提出问题。

理解柏拉图对话的开端是惊异。惊异在这里所意味的不仅是对美的崇仰,而且还是并且首先是困惑,是对柏拉图对话斯芬克斯般特性的认知。为了开始,我们所有的线索无非是必须去尝试描述外表。为了开始,柏拉图对话就是一个巨大的问题标志,别的什么都不是。然而,幸运的是,柏拉图对话有多篇。数目之众多、形式之多样正是对主题——柏拉图对话——的表述,于是透出些许亮光。柏拉图对话的学习者,其位置就像一个面对未知物种或毋宁说科属的动物学家。他的首项任务是按照最明显的东西,按照可见的外表进行分类。我提出三种显然是必需的分类方式。首先,存在着苏格拉底对话与非苏格拉底对话之间的区分,也就是苏格拉底主导谈话与苏格拉底之外的他人主导谈话的两种对话之间的区分。其次,存在着直接进行的对话与被叙述的对话的区分,前者看上去像戏剧。在直接进行的对话中,对话的角色与读者之间没有任何桥梁。在被叙述的对话中,对话的某位参与者向未参与者、于是也就向我们读者转述了对话。在被叙述的对话中,叙述者,有时就是苏格拉底本人,可以告诉我们他向某位参与者说那番话的理由,或者告诉我们他对参与者所做的观察,这些东西,若是告诉参与者就可能不太恰当。例如,假如《王制》不是一篇被叙述的对话,我们就无法知道,色拉叙马霍斯在某个时刻脸色通红不是因为他害羞,而是因为天气产生的躁热。在被叙述的对话里,苏格拉底能让我们进入同他一起的知情人甚至同谋者的内心。第三,存在着自愿进行的对话与被迫进行的对话的区分;前者是苏格拉底主动找上门来的对话,后者是苏格拉底无法礼貌回避的对话。

如果从这个视角看柏拉图的《苏格拉底的申辩》,我们就能看到这场苏格拉底与雅典民人或者说他的控告者之间的对话,是一场直接、被迫进

行的对话。苏格拉底并没有主动找上门去谈话,他也没有告诉我们他说那番话的理由,或者他对参与者面目的不礼貌观察。为了找到与《苏格拉底的申辩》这个背景有关的问题的解答,我们不得不转向例如《高尔吉亚》(Gorgias)。在那里我们发现,苏格拉底解释说他作为一个被告的处境就像一个医生在儿童组成的法庭面前被厨子控告,控告他没有给予儿童他们喜欢的好吃糖果(《高尔吉亚》,521e－522e);这正是他在《苏格拉底的申辩》中出于礼貌无法就雅典人谈到的东西。由此我们注意到,在他直接、被迫进行的与集会上的雅典民人的谈话中,柏拉图的苏格拉底呈现他自己的方式,不同于柏拉图在全部对话整体中呈现柏拉图的苏格拉底的方式。《苏格拉底的申辩》使得我们期待发现,把苏格拉底呈现为在市场上从事谈话的人,其谈话对象是碰巧在那里的随便什么人。然而,与他在大庭广众之下被迫进行的自我呈现不同,柏拉图的苏格拉底对和什么人谈话实际上是极端挑剔的。他与有志青年交谈,与智术师、修辞学者、游吟诗人、占卜者交谈,很少与退休的将军和政客交谈,与普通公民交谈的情况就更少了。他用了鞋匠和其他工匠的例子,这很有名,或者说很可笑,但与色诺芬的苏格拉底截然不同的是,柏拉图的苏格拉底从未与工匠讨论过。他总是谈论鞋匠,但从未与鞋匠谈论过。另一方面,我们发现,他成人以后从未与任何并非显然低于他的人进行过谈话。当蒂迈欧解释宇宙的时候,苏格拉底在场却默不做声;爱利亚来的外邦人训练泰阿泰德与小苏格拉底的时候,苏格拉底只是默默地看着。诚然,我们在《帕门尼德》里看到,苏格拉底与帕门尼德谈了话,但帕门尼德明显高超,而苏格拉底还没有成年。概括地说,除去在唯一公开发言中的自我呈现之外,柏拉图的苏格拉底仅与不属普通民人的人谈话,与在某种意义或其他意义上属于精英的人谈话,虽然他们并非最高意义上的精英谈话;简言之,他的谈话对象是中人之资(inbetween people)。柏拉图的对话反驳了柏拉图的苏格拉底在公开场合的自我呈现。

这番观察引导我们把最大的注意力投向《王制》,引导我们以《王制》为开端。《王制》是唯一一篇由苏格拉底叙述的、被迫进行的对话。苏格拉底被一些年轻同伴(而确实并非雅典 demos[民人、平民])所迫,淹留在庇雷埃夫斯港,这一被迫淹留为一场关于正义的漫长谈话提供了机会,在这场谈话的进程中,苏格拉底建立了一个全然正义的城邦,不是在现实中,而是在言说中。在思考任何柏拉图的对话之前,必须思考这样一个事实:有众多的柏拉图对话,或者说柏拉图的作品由众多对话构成,因为它

模仿了存在的众多、分殊和异质性(manyness, variety, and heterogeneity)。模仿不是简单的复制。个别的柏拉图对话并非《哲学全书》(Encyclopaedia of the Philosophical Sciences)[①]或者一个哲学体系中的一章,它也不是偶然的产物或者什么柏拉图思想发展阶段的遗迹。个别对话的特性更多地在于它处理题材的方式而非题材。每篇对话都以一种特殊的抽象方式,从而也就以一种特殊的变形方式处理其题材。例如,《游叙弗伦》(Euthyphro)处理虔敬时却对灵魂保持沉默,或者说抽象掉了灵魂现象。

因此,理解一篇对话意味着认知主导着那种特殊抽象的原则,该抽象就是有关对话的特征。这个原则首先由对话的场景来揭示:即时间、地点、角色和情节。对话中的讨论之所以必然发生,首先不是因为题材,而是因为对话在其中发生的场景。猜测柏拉图着眼于题材而选择了最合适的场景,这是合理的;但另一方面,柏拉图关于题材的想法首先借助场景的中介才进入我们的视野。至于《王制》的场景则是这样:谈话发生在庇雷埃夫斯,雅典的出海港,雅典海军力量与贸易力量的所在地,在一位富有外侨的宅第,在一个新兴的外邦宗教游行首次举行的当天。于是,这个环境就是那个生活在祖先精神之中的古老而高贵的雅典的相反一极。这个环境就表示了传统之光下作为政治衰败而显现出来的东西。然而,庇雷埃夫斯港还有另一层内涵。《王制》里列出名字来的有十位同伴,庇雷埃夫斯港十人。这提示了三十僭主统治时期控制着庇雷埃夫斯港的十人。这就提醒了我们这样一个把柏拉图本人都牵连在内的企图:推翻民主制,复辟寡头或者贵族政制。然而,《王制》里的角色与寡头制的反动没有任何共同之处。克法洛斯一家(谈话就发生在他家的房子里)以及尼克拉托斯,是牺牲在三十僭主手里的人。正如柏拉图关于勇敢的对话以一位吃了败仗的将军为主要对话人,关于节制的对话以未来的僭主为主要对话人,那么,无论如何他的这篇关于正义的某些对话人物就是一场以正义的名义发动的叛乱的无辜受害者。然则,苏格拉底在《王制》里所进行的复辟,就不可能是一场政治复辟;它毋宁将是一个不同层面上的复辟。这种苏格拉底式复辟的精神由以下事实指示出来:挽留苏格拉底与其他来自雅典上流城区的参与者的借口,是晚餐以及崇敬女神的火炬赛跑,但后来我们就再也没有听到晚餐与火炬赛跑的下落。火炬赛跑与晚餐被一场关于正义的谈话取代。养育身体被养育灵魂取代。这场相当漫

---

① 指黑格尔式的哲学体系。——译注

长的关于正义的谈话在自身中构成了一种自控训练,控制快乐甚至身体需要,或者说它构成了一种禁欲。当托马斯·莫尔撰写《王制》的一篇摹仿之作,他的禁欲气味少得多的《乌托邦》(Utopia)时,他把对这个完美共同体的描述安排在午宴之后。

《王制》里苏格拉底的论敌是修辞学者色拉叙马霍斯。色拉叙马霍斯与苏格拉底各自有一个追随者插入了他们之间的讨论,通过短暂的交锋做了一点澄清,于是,色拉叙马霍斯就从一个大体无谬的观点出发:正义的等同于合法的。① 既然何为合法何为非法在任何情况下都取决于立法者或者政府,那么,正义就等同于强者的意志。色拉叙马霍斯的行为方式是:禁止谈到某些事情,禁止给出某些回答;他要求苏格拉底支付罚金,这罚金最后是由柏拉图的兄弟作保承担了,正如苏格拉底受审那天,柏拉图本人作保承担了苏格拉底被要求的另一种支付(【译按】参见《苏格拉底的申辩》,38b)——这种行为方式让我们想起雅典城邦对苏格拉底的所作所为。正义的等同于合法的,这个色拉叙马霍斯的论点正是现实城邦的论点,后者不允许超越其法律的诉求。在某种意义上色拉叙马霍斯就是城邦。他扮演了城邦。他之所以能够扮演城邦,乃因他拥有修辞术。苏格拉底轻而易举地制服了色拉叙马霍斯,并使他沉默下来。但在苏格拉底使他沉默下来之后,色拉叙马霍斯仍然继续在《王制》中扮演了一个角色。在第五卷的开端,发生了这样一个让我们想起《王制》开头的场景。在两个场景里都能看到一场结束于决议的商讨,这是对城邦审判过程的摹仿。虽然色拉叙马霍斯并没有参与第一场商讨或者说决议,但他确实参与了第二场。在第五卷的开端,色拉叙马霍斯已经成了城邦的一员。对言说中的城邦的复辟,也包括把色拉叙马霍斯团结进城邦。在新层面上复辟正义,需要色拉叙马霍斯的技艺之助,需要修辞术之助。

我们可以回想一下,在阿里斯托芬的《云》中,苏格拉底已要为泄露正当言说(Just Speech,罗念生先生译为"正确的逻辑")的脆弱负责。正当言说之所以脆弱,乃因其基础根本就是神话,亦即关于诸神的故事。而诸神虽号称是正义的护卫者,显然是不义的。如果苏格拉底要显示正当言说的力量(这自然是苏格拉底在《王制》中的首要作用),他就必须使正义整个地从神话、从古代的传言和传统中脱离开来。于是,柏拉图的苏格拉底以行事显示了正当言说的力量,然而,他显示的是一种崭新的、新奇的、闻所未闻

① 两个追随者盖指玻勒马霍斯与克勒托丰。他们短暂的交锋见 340a - b。——译注

的正当言说的力量。柏拉图的苏格拉底超越了一般所接受的、不纯的正义概念。按照这一概念，正义就在于给每个人所应得的；但规定一个人所应得的本来是习俗、法律或者实定法，而实定法自身的正义并无必然性。实定法自身所宣称为正义的东西，其本身之所以正义，只是由于实定、由于约定；因此必须追寻通过自然本性而内在地正义的东西（what is just intrinsically）。我们必须追寻本身内在地正义的社会秩序，追寻与自然本性相合的城邦。这样的城邦并无实例，完全是新奇的，必须被创建才能存在。在《王制》里，它在言说中被创建出来。

然而，在被迫质问正义就在于给每个人所应得的这一观点之后，我们又找到了什么方向呢？按照一般被接受的观点，正义并非仅是"给每个人所应得的"这个习惯；它也意味着是有利的。于是，我们就会说，正义就是"给每个人对他来说的好东西"的习惯。按照亚里士多德，《王制》给他的第一印象是，其中呈现的规划具有"爱人类"特性。如果正义是"给每个人对他来说的好东西"的习惯，正义就是有智慧者的领地。因为，正如惟独医生才知道，对于人的身体来说什么是真正的好东西，也惟独有智慧的人、灵魂的医生才知道，对于整个的人来说什么是真正的好东西。进一步说，如是理解的正义——作为"给每个人对他来说的好东西"的习惯——就是全然无我的。正义是对他人的无我奉献，是纯粹的为他人服务、为全体服务。既然在一个正义的城邦里每个人都被假设为在奉献自己为他人服务的意义上是正义的，就没有人会念及自己、自己的幸福、自己的所有物。完全的共产主义，在财产、妇女和孩童方面的共产主义，只是对正义的制度性描述。然而，全体的好（the well - being）难道不等同于其所有成员的好吗？换言之，为什么每个人都要把自己完全奉献给城邦？回答如下：好城邦是每个人依其能力达到最优或者达到德性的充要条件。正义的城邦是这样一个城邦，在其中"是好公民"径直等同于"是好人"。每个人都奉献出自己，不是向着对他而言最快乐或最有吸引力的行当，而是向着那使他尽可能地成为好人的东西。然而，正义隐含着某种予与取的互惠。于是，正义的城邦就是这样一个城邦，在其中每个人都做自己依自然本性适合做的事情，每个人都接受依自然本性对他而言好的东西，而非有吸引力的或快乐的东西。正义的城邦是一个完满地理性化的社会。除了对城邦有用的东西（这就是说，除了对每一成员可能的最大程度完美或德性有用的东西），没有什么美好或者高贵的东西，甚至没有什么神圣或者圣洁的东西。只需提起最令人震惊、最引人注目的例子，家庭或者

反对兄弟姊妹乱伦的神圣禁忌必须让路给优生学的要求。这个规划在每一点上都预设了有智慧者或者哲人的绝对统治。然而,有智慧者如何才能获得无智慧者那一部分人的顺从呢?大家可以看到,这个问题与我们在色诺芬那里发现的一样。除非运用强力,所需的顺从是不会出现的。因此,人数较少的有智慧者需要人数颇多的忠诚辅助者的支持。然而,有智慧者如何才能确保本身并不智慧的辅助者的忠诚呢?有智慧者通过劝谕(persuasion),仅仅通过劝谕统治辅助者。因为,在好城邦里,辅助者不会被法律所阻。劝谕不是论证。无智慧者,尤其辅助者,是以高贵的哄骗方式被劝谕的。甚至理性的社会,依凭真理与自然本性的社会,如若没有一种基础性的不真实(a fundamental untruth),也是不可能的。

这种基础性的不真实由两个部分构成。第一部分是将人类之母代之以大地,进而有了人类的兄弟友爱,通过大地的一个部分:国土、祖国、领土,则有了仅是同胞公民之间的兄弟友爱。然则基础性的不真实的第一部分在于将人类的自然地位归派给人类之一部分:既定城邦的公民。基础性的不真实的第二部分在于将神圣起源归于存有着的社会等级,或者更一般地说,在于把存有着的社会等级与自然等级等同起来;这就是说,甚至依凭自然本性的城邦也不径直就是自然的,或者说,最理性的社会也不径直就是理性的。于是,对它而言,至关重要的东西就是劝谕的技艺。如何才能将一个实际的城邦转变为最好的城邦这个问题一旦提出,困难就以一种更尖锐的形式重新出现了。如果实际城邦的公民(这是说那些人,他们没有受过《王制》中为最好城邦的公民所规定的特殊教育)无法被劝谕臣服于哲人的统治,那么这一转变就完全不可能。如果杂多众人不顺服哲人的劝谕,最好城邦的问题就全然不可解决。哲人劝谕杂多众人这个断言的语境恰好就是:苏格拉底宣称自己与色拉叙马霍斯刚刚成了朋友。就我所知,《王制》的学生中唯一理解这个关键事实的乃是阿尔法拉比,一位鼎盛期大约在公元 900 年的伊斯兰哲人,中世纪亚里士多德主义的奠基人。按照阿尔法拉比的说法,仅仅适用于哲人对待精英的苏格拉底路线,必须与适用于哲人对待杂多众人的色拉叙马霍斯路线相融合。一方面是普遍政治社会之不可能(这里"普遍"的意思是字面上的,即包容全人类),另一方面则是特殊政治社会或者封闭政治社会的本质缺陷,这两个方面之间的张力乃是需要高贵谎言的首要理由。特殊的或者封闭的政治社会与全人类自然的兄弟友爱相冲突。政治社会以这样或那样的方式在人与人之间划下了武断的界线。政治社会本质上是排他的、苛厉的。可

以说,《王制》第一卷中关于正义的讨论在提出正义者不伤害任何人时达到了顶峰。追寻着这条思路,我们可以达到这一结论:正义是一种普遍利益。但在苏格拉底为了正义的强有力言说中,这条思路整个被默默(但并不是无可注意)冷落了。正义城邦的护卫者被比作狗,对熟人或朋友温和,对敌人或生人苛厉。柏拉图以这种方式让他的苏格拉底表达了与色诺芬同样的观点,色诺芬通过指明如下这点表达了这个观点:他作为苏格拉底的学生,通过赞誉引导君子,同样通过敲打让小人服从。色诺芬的苏格拉底与柏拉图的苏格拉底都已一般地理解了理性与言说的本质界限,进而也就理解了政治事务的自然本性。

如我已指出的,《王制》的情节在于:苏格拉底首先将自己与色拉叙马霍斯的潜在冲突和盘托出,接着让后者沉默,最终通过在最好城邦中指派给他一个虽然是从属但重要的地位,从而与色拉叙马霍斯达成和解。换一种方式表达,《王制》的情节以修辞术的强与弱为中心。在谈话进程中,来自修辞术的期待大大增强了。一开始被期待的,不过是已然在最好的城邦中成长起来并以其方式受到教育的人民将会相信高贵的谎言。后来被期待的,则是可以劝谕实际城邦中的人民必需服从哲人们的统治。只有在这一期待的基础上,这么说才有意义:假如哲人们没有为王,邪恶就不会在城邦里终止。哲人们可以为王,端赖哲人们具有劝谕杂多众人相信他们具有为王能力的能力。但在《王制》该部分(这也是该书的中心部分)的结尾,政治福祉的条件被彻底改变了。政治福祉的条件不是"如果"哲人们为王,而是哲人们已然为王,是哲人们已然将年长于十岁的人迁往乡间,在排除任何父母影响的情况下抚育孩童成长。苏格拉底甚至没有试图去显示,如果杂多众人明白了哲人们会把他们逐出城市而只留下孩童,他们仍会接受劝谕服从哲人们的统治。无法仅仅通过劝谕让大多数人为了后代的幸福去承受他们认为是悲惨余生的日子。劝谕是有绝对界限的,因此《王制》所描绘的最好城邦是不可能的。只有搞了大清洗,最好的城邦才可能,但总会有无法清洗掉的强大遗习,只有通过每一个体自力更生的努力,才能打破这种遗习的业力。仅当所有人都成为哲人,最好的城邦才可能,这就是说,仅当奇迹般地改造了人性,最好的城邦才可能。

既然在言说中创建最好城邦是为了证明正当言说的力量。于是结论似乎是,不仅传统的正当言说,而且新奇的正当言说都是脆弱的,或者说,阿里斯托芬是对的。柏拉图的苏格拉底为了反对这个结论,设想城邦正

义与个体正义严格平行,反之亦然。与此相应,他把正义界定为各司其事,或毋宁说良好地各司其事。如果一存在者的所有有意义的部分都良好地各司其事,这个存在者就是正义的。为了达到真正的正义,未必就有:一个人应当做好自己在完美正义的城邦里必须完成的工作。如果人的灵魂的各部分做好自身各自的工作,如果人的理性处于支配地位,并且人的非理性能力服从理性,这也就够了。但只有在这个人恰当地培养了其理性的情况下(这就是说,在他是哲人的情况下),严格来讲这一点才可能。于是哲人,只有哲人才是纯然正义的,毋庸虑及他所生活的城邦的性质;并且,反之亦然,非哲人不会撇开自己所生活的城邦的性质就是纯然正义的。比起良好地各司其事,苏格拉底谈得更多的是简单的各司其事,其意义等于管好自己的事(不管闲事,)或者隐退。过正义的生活意味着过隐退的生活,par excellence[真正]的隐退生活,哲人的生活。这是《王制》显然的秘密。据说个体的正义是用小号字母书写的,而城邦的正义是用大号字母书写的。正义据说在于管好自己的事,这就是说,在于并不为他者服务。最好的城邦明显不为其他城邦服务。它是自足的。

正义就是自足性,因而就是哲学。这样理解的正义是可能的,毋庸虑及最好的城邦是否可能。这样理解的正义还有进一步的益处,即为了它自身的缘故,是否值得选择这样一个城邦的问题不可能被提出。虽然流俗意义上的正义很可能是一个负担,哲人的管好自家事,也就是说他的哲学活动,是内在地快乐的。为了说得清楚些,我们可以稍微夸张一下,在最好的城邦中,既然哲人们负担着统理之责,那就只有全体是幸福的,而没有一个个体是幸福的。在这样一个城邦之外,哲人作为哲人乃是幸福的。在这一点上我们才开始理解,被迫进行的与自愿进行的对话的差别究竟意味着什么,才开始理解,何以《王制》只是一篇苏格拉底叙述的被迫进行的对话。但所有这一切,无非意味着个体能够达到城邦无法达到的完美。

政治生活的尊严源于某种超越政治生活的东西。可以三种不同的方式来理解政治的本质界限。按照苏格拉底,政治把自己的尊严归于其上的超政治的东西,乃是哲学,或者说 theoria[理论、观照];无论如何,这只有他所谓良好自然本性、只有拥有特定自然资质的人才可以达到。按照天启教诲,超政治的东西通过信仰达到,信仰并不依赖特殊的自然前提,而只是依赖神圣恩典或者上帝的自由拣选。按照自由主义,超政治的东西在于所有人在同等程度上占有的东西。自由思想的经典表述是这样—

个观点：政治社会之在首先是为了保护人的权利，每个人都占有的人的权利，不管他的自然禀赋或成就如何，更不要说神圣恩典了。

回到《王制》的论证，意识到了政治的本质界限，确实就从我们现在所谓政治理想主义的魅惑中解脱出来——或者用苏格拉底的语言也可将之称为偶像的魅惑、正义之想象性呈现，从而领悟到，无论如何，就是不曾出生也好过从未感受到这种魅惑。然而，从这种魅惑中解脱，并不会惊醒而只会加强对政治生活的关注或者说政治责任。哲学之起伏成败端赖城邦。于是，柏拉图为政治贡献了自己篇幅最大的作品——《礼法》，这就是柏拉图的那部政治著作(the political work of Plato)。《礼法》呈现了对既非诸神又非诸神之子的存在者来说可能的最好城邦，而《王制》却并未呈现最好的城邦，只是以此呈现作为外表来揭示 ratio rerum civilium(公民事务的道理)，也就是揭示政治事务的本质特性，就像西塞罗曾经智慧地评说的那样(《论共和国》[De Republica]2.52)。既然如此，《礼法》中作为主要对话者的柏拉图式角色并非苏格拉底，这就引人注目了。借助上文所讲的一切，这一事实迫使我们提出这个吊诡的问题：阿里斯托芬对苏格拉底的呈现难道不是在一个决定性的方面得到柏拉图的证实吗？可以不带任何吊诡地回答这个问题。与阿里斯托芬的苏格拉底不同，柏拉图的苏格拉底之特性乃是 phronesis(明智、实践智慧)，也就是实践智慧。他对政治事务远非盲目，因而意识到了其本质特性，并且他的行事是与这种意识融贯一致的。

然则，政治事务的本质便是低于个体所能达到的完美。如果说个体的完美是城邦永远无法达到的极高上限，那么，城邦只要不是惨无人道或沦丧堕落就不会比之更为低下的极低下限又是什么呢？柏拉图的苏格拉底描述最初的城邦时，是从对最小需要的讨论开始的。格劳孔把这个最初的城邦称为猪仔的城邦，苏格拉底则只是称之为真正的城邦，不是别的，就是个城邦。这个城邦不做别的，只是满足最初的需要，身体的需要——饮食、衣物、遮风避雨之所；在这个城邦里，超越这些基本东西的善与邪恶之物均未出现。那是一种天真清白的状态，惟其天真清白，故容易丧失；那是一种得体可敬的状态，其特性并非德性，而是淳朴与天性善良，毋需统治。在人类能力发展的时刻，统治的需要产生了；因为，不管怎样，至少“能力应该沿着正确的方向发展”的必然性是没有的。对统治的需要等于对约束和对德性的需要。这样理解的德性是由于共同生活之故乃被需要；这就是城邦只要不是沦丧堕落就不会比之更为低下的极低下限。

柏拉图把这种德性称为俗民德性或者政治德性。[①] 我们可以称之为功利德性。我们再重复一下,其根据或根基乃是城邦之需要。

然而,还另有一德性的根基,因此还另有一德性之种类:真正的德性。苏格拉底关于真正德性的公式是:德性就是知识。这就是柏拉图的苏格拉底以及色诺芬的苏格拉底的另一个明显的秘密。这个公式意指它之所说。严格意义的德性并非他物,而只是知识或者理智,严格意义上的恶亦非他物,而只是无知——(德性或者恶就是)对 akra physeos(自然之极)、亦即对存在之极的知识或者无知。严格意义上的德性预设也产生了其他德性——勇敢、节制、正义。如果我们用亚里士多德的(也就是非柏拉图的)术语"道德德性"(moral virtue),就可以陈述柏拉图的苏格拉底的观点如下。"道德德性"具有两种不同的根基。它们为之而在的目的,一方而是城邦,另一方面是心灵生活。就道德德性仅扎根于社会需要而言,它们仅是俗民德性或者政治德性,并且仅通过风俗习惯获得,本身没有固定的确然性。一个生活在秩序良好的社会中的人,作为一个好公民,是通过风俗习惯而非哲学分有德性的,他会为自己的来生选择最大僭主的生活,就像柏拉图在《王制》临近结束的地方说的那样(619b-d)。俗民德性或政治德性通过与推理或者说算计相合的风俗习惯获得,推理或算计的出发点是城邦的需要或者身体的需要,而哲人则倾向于德性,毋需为此算计。在我们的世纪里,柏格森曾谈及道德性的两种根基,其一是城邦,另一是开放的或普遍的社会。他关于第一种根基的说法基本与苏格拉底的教诲一致。但更引人注目的是,在第二种根基方面不一致。在苏格拉底的思想中,哲学所占据的位置在柏格森思想那里被开放及普遍的社会所占据,激发后者思想的灵感是某种神秘主义。

然而,如果道德性具有两种截然不同的根基,那又怎么可能有道德性的统一呢?怎么可能有人之统一,一方面的社会需求与另一方面的心灵需求怎么可能完全或者至少在相当程度上彼此一致呢?人之统一性在于这样一个事实:他是向着整全敞开的整全之一部分,或用柏拉图的语言说,是观看万物之理念的整全之一部分。人对其向整全开放的关注,就是心灵的生活。既是部分,又向着整全敞开,因此在某种意义上便是整全自

---

① "俗民德性"原文为 popular virtue,其意盖即通常译为 ethical virtue 者。希腊文 ethos 乃"习俗"意;其源通与 ethnos,后者乃"民族"、"部族"之意。参看下文对 moral virtue(道德德性)的用法。——译注

身——人就是这样的两重性。进一步说，社会与素朴意义的整全有这样的共同点：两者都是通过运用个体以使其提升于自身之上、越过自身来超越个体的整全。一切高贵都在于这样提升于自身之上、越过自身，在于这样将自身奉献给某种比自身更伟大的东西。

我们姑且说：在《王制》里，人之统一性的问题以人类灵魂之统一性问题的形式得到讨论。在《王制》中，这隐含着抽掉身体。我的提法是，每一篇对话的特性都是某种特定的抽离，抽掉与被讨论的主题材料最有相关性的某种东西。《王制》的特性化抽离是抽掉身体。《王制》的特性化政治主张是完全的共产主义。但身体构成了对共产主义的绝对限制；严格地说，人无法与他人共有身体，虽然他可以很好地与他人共有思想和欲望。在《王制》里对男女平等的讨论中，也能观察到同样的抽掉身体，在那里，对待男女差异的地位与意义的方式，就与对待秃头男子与非秃头男子之间的差异一样。《王制》谈到孩童的部分，也揭示了同样的意图。孩童与父母之间的血缘关系——身体关系，被搞得看不见了。同样，也最重要的是，《王制》的整个论证基于建议在个体人与城邦之间构成平行关系，而人与城邦的这种平行关系很快就被个体灵魂与城邦的平行关系取代了。身体被默默地拿掉。在这里，我们回想起柏拉图未能提供谈话开始时许诺的晚餐。进一步说，我们从这里就理解了这样一个事实：在讨论未来哲人要探索的研究科目时，苏格拉底几乎忘记了立体几何，也就是关于形体的几何。[①] 最后，然而决非不重要的是，我们已经提到对哲人的修辞力量的夸大，这仅仅是抽掉哲人用来强迫非哲人的身体力量的相反方面。无论如何，在《王制》里，人的统一性问题是以灵魂统一性问题这个形式得到讨论的。之所以提出这个问题，是因为显然有必要承认，心智或理性这一方面与灵魂之亚理性能力这另一方面之间有本质差异。这样，人之统一性的问题就变成了人的灵魂最高部分与最低部分之间的联结纽带问题。

在《王制》里，柏拉图提出把灵魂分为三个部分，理性、意气和欲望。在两个亚理性的部分当中，意气是最高的、或者说是最高贵的，因为它在本质上服从于理性，而欲望则反叛理性。用亚里士多德在其《政治学》里的一个相近段落里的术语说，理性通过劝谕以政治的或者君王的方式统

---

① geometry of hodies。Body 兼有"形体"、"身体"、"物体"等意。——译注

治着意气,而以专制的方式、以命令统治欲望。① 于是,看起来意气便是人的最高部分与最低部分的联结纽带,或者说就是那赋予人统一性的东西。我们会冒昧地提出,最特性化的人性的东西,那人性的一太人性的东西,便是意气。用意气(spiritedness)这个词来翻译的是 thymos 或者 thymoeides,后者的本意要宽泛得多,而此本意也曾出现在柏拉图对话中。可以说,"意气"是与圣经里的"心"(heart,或译"血气")相当的希腊词。特别在《王制》中,当他把意气与欲望相对立时候,柏拉图是更为偏爱其狭义的,虽然"欲望"当然同样属于 thymos 一词的本意,属于"心",就像"意气"一样。为了理解柏拉图的这个偏爱,特别是在《王制》里的这个偏爱,我们要从如下事实出发:欲望包含了爱欲(eros),即最高与最低意义上的爱的欲望(erotic desire)。《王制》意义上的意气则是与爱欲彻底分离的,它是无爱欲的或者反爱欲的。

通过派给意气一个高于欲望的地位,柏拉图贬抑了爱欲。在两宗事实上,这一贬抑表现得最为清楚。当柏拉图在第二卷里指出满足人在社会中生活的需要时,他提到了饮食,但对生育则保持沉默。当他在第九卷里描绘僭主时,他将后者呈现为受到爱欲的绝对控制,呈现为爱欲的肉身化。无论如何,僭主是不义的肉身化,或者说是对城邦具有摧毁作用的东西的肉身化。因而我们应该说,作为爱欲对立物的意气所意指的是政治激情。正是出于这个理由,色诺芬把他的居鲁士,这个一切统治者中最成功的人呈现为一个彻底无爱欲的人。但是如何理解这一点呢?无爱欲的意气、政治激情,把自身揭示为对于胜利、卓越、统治、荣誉和荣耀的欲望。但是,政治激情难道不也是、甚至首先是对于城邦和祖国的依恋,因而不也是爱吗?护卫者或者公民的模范难道不是爱着自己的熟人或者朋友的狗吗?然而,正是这一模范显示了护卫者或者公民必须对非公民或者陌生人苛厉。因而,不能仅仅把政治激情理解为依恋。对于爱国主义来说,苛厉、排他的要素同样也是本质性的。对于爱欲来说,这种苛厉不是本质性的,因为两人可以相爱而毋需对他人苛厉。这种苛厉对于爱欲不是本质性的,但却是由意气提供的。还有一个更大的困难。意气把自身揭示

---

① 亚里士多德的原话是:"……灵魂以专制的统治来统治身体,而理性对欲望的统治则是政治的或者君王的统治"(见《政治学》1254b。译文参见颜一译《亚里士多德选集·政治学卷》,中国人民大学出版社 1999 年版,引用时有改动)。很明显,亚里士多德没有提到"意气",施特劳斯的这个"误引"当与他区分 thymos 一词的狭广义有关,参见正文。——译注

为对于胜利、卓越、统治、荣誉和荣耀的欲望。然则，意气不也是一种欲望吗？它有什么权利与欲望区别开来甚至与之对立？回答隐含在好色与易怒之间的传统区分中，这个区分导致了柏拉图对欲望与意气的区分。但柏拉图的区分与传统的区分并不相同。我已经提到了道德性的两重根基，其一是社会之需要，这归根结底就是身体之需要，其二则是心灵之需要。这两种需要对应着两种欲望。欲望是指向一种好东西的，指向简单素朴的好东西，而意气（忿然是其最明显的形式）则指向难以达到的目标。意气起于被恰好阻碍或有障碍的欲望。为了克服阻碍满足欲望，意气是必需的。因此，意气是对胜利的欲望。虽然爱欲原本是一种繁衍人类的欲望，但意气却是一种杀戮或被杀的意愿，毁灭人类的意愿。

既然与欲望相比是第二位的，意气就是为欲望服务的。它在本质上是服从的，虽然看上去要比其他东西更有主宰性。然而，它本身并不知道应该服从何物，服从较高的还是较低的东西。意气折服于自己不知道为何物的东西。意气卜知猜度某种更高的东西；它是 aidos[羞耻感]、敬畏。然而作为本质上恭顺的东西，意气具有比身体欲望更高的尊严，后者则丧失了那种恭顺。可以说，有意气的人总是在观望，或者说在寻找自己可以为之牺牲的东西。他准备为任何东西牺牲自己以及每样东西。他焦虑于行荣耀，同样焦虑于被荣耀。虽然最有激情地关注于自我专断，同时，他在同一个行动中又是自我遗忘的。既然意气在最初目的上没有确定追求身体的利好还是心灵的善好，那么它就以某种方式依赖于、或者说忘记了那些好……（换磁带）……意气的原词 thymos 并没有欲望具有的那种外向的尖锐（outward pointedness）。但这只是语源学上的猜测，我顺带提一下。意气本身中立于两种欲望对象——身体的利好与心灵的善好之间的区别。因此这极其含混两可，因此能成为最极端混乱的极基。如此理解的意气正是那种把人类变得有趣的东西，因此也就是悲剧的主题。荷马是悲剧之父，因为其《伊利亚特》的主题是阿喀琉斯的愤怒，而《奥德塞》的主题是奥德修斯充满障碍的归途。意气是一个含混两可的领域，在其中较高的东西与较低的东西联结在一起，在那里较低的东西转化为较高的东西，反之亦然，没有可能清楚区分两者。意气就是通常意义的道德性所在之处。

哲学并不是有意气。当在《礼法》的第十卷中与无神论者争论时，哲人对他们的讲话明显不带意气。意气必须隶属于哲学，而欲望、爱欲的最高形式就是哲学。这里我们触及了柏拉图与阿里斯托芬最深刻的一致。

在有见识的人那里,意气作为对卓越的欲望,成了对被自由人承认的欲望。因此,意气在本质上与政治自由相关,于是与法相关,于是与正义相关。同样,作为本质上恭顺的东西,意气是羞耻感,它本身原本折服于祖传之物,后者是对善的最初表明。出于两个理由,意气在本质上与正义相关。意气的常态是对正义的热忱,或者道德义愤。这就是为什么在柏拉图关于正义的对话——《王制》中,意气被呈现为使人合为一体的纽带。并且可以说,《王制》的情节存在于初次兴起的意气或者归属于它的德性之中——这就是说,奉献给未被理解的正义,这也正是我们现在称之为政治理想主义的东西——然后存在于对它的净化之中。在理解意气时,我们也就理解了道德义愤的基本含混两可,道德义愤很容易变成复仇或者惩罚。然而,意气的含混两可并未被道德义愤的含混两可所穷尽。意气的最引人注目之处是,表现为从有正当根据的义愤转化为无正当根据的义愤。对此陈述得最直接的是莎士比亚笔下哈姆雷特的独白。哈姆雷特列举了七种让人生几乎无法忍受的东西。这些东西几乎都是道德义愤的对象,例如压迫者的恶行以及诸如此类的东西,但在核心之处,他提到了被蔑视的爱情之痛苦。对于不义的有正当根据的义愤神不知鬼不觉地变成了对没有回报的爱情的无正当根据的义愤。这很可能是意气最深的秘密,因此至少也是柏拉图《王制》最深的秘密之一。

《王制》无法显示对意气的净化,这一净化就在于意气对哲学的顺从,而非把意气变成中心、人的中心。《王制》的世界是意气的世界,是尚未净化和已经净化的意气的世界。换言之,《王制》抽掉了 charis(恩典)——古典意义上的恩典,意气在这个意义上本质地接近于爱欲。意气的世界不是 charis 或爱欲的世界。这样两个世界在柏拉图的视角中如何相关,它们是否作为 charis[恩典]与 anangke[强迫]、作为恩典与强迫相关:这个问题对应于《王制》与《会饮》之间的关系问题,对应于柏拉图对话中最是被迫进行者与最是自愿进行者之间的关系问题。不过,这个问题今天不方便讨论,而且事实上也不方便在任何政治科学的讲座上讨论。

第六讲

（1958年11月7日）

孙向晨 译

……（这些演讲）是在当代理性主义崩溃的阴影下产生的。这种崩溃吸引我们去思考整个理性主义的问题。这种探索的第一步就是关于理性主义的起源问题，这在某种程度上是一种经验主义的探究。出于种种理由，这个问题可以界定为苏格拉底问题，或者一般而言的古典政治哲学的问题。毫无疑问，将古典政治哲学与现代政治哲学所呈现的哲学选择对峙起来极具重要性。但是在这样做以前，人们必须首先就古典政治哲学自身来理解古典政治哲学。我把自己的探究限制在关于古典政治哲学的性质和主张的问题上，限制在它试图解决的问题上，限制在它试图克服的阻碍上。这些问题和阻碍清晰地体现在阿里斯托芬所呈现的那个苏格拉底身上。这个苏格拉底是非政治的，因为他缺乏自我的认识。他不能理解哲学在其中生存的政治语境。他没有意识到在哲学和城邦之间本质的差异。他没有从政治的特殊品格中来理解政治。这是因为他是非爱欲的和非缪斯的。面对这种指控，色诺芬和柏拉图给予的答复是一致的。也就是说，在他们那里，苏格拉底是政治的和爱欲的。他理解非理性特性中的政治。他了解 thymos 也即意气（spiritedness）对于哲人与群众之间结合的决定性的重要性。他理解政治的特殊品格。事实上，在他之前还没有人这么做过。因为苏格拉底是第一个把握理念意义的人，理解整体是通过分类或类别来加以表达的这一事实，而类别的特性只有通过思想，而不是感性知觉才能得到理解。

无论我们认为这种答复多么充分，在一个问题上，这种答复显然还不充分。它没有回答关于苏格拉底非缪斯的指控。

根据一种传播广泛的观点，古典政治哲学的对立面或敌手是智术，也就是希腊智术师的教导和实践。这种观点应得其享有的声誉。单纯表面地阅读《王制》、《高尔吉亚》或《普罗泰格拉》的第一卷，对于形成这种观点有相当充分的理由。在十九世纪，这种观点得到了如下进一步理解。古典政治哲学与智术师相关联，这就如同德国唯心主义尤其黑格尔，与法国大革命的理论家尤其法国哲人的关系。根据这种观点，1789年原则的

信徒和敌人都坚持,而且依然坚持这一观点。自由主义者倾向于支持智术师,而保守主义者倾向支持古典政治哲学。这种观点最时新,但因此也最简单的版本是,不再肯定一种单纯比例上的平等,取而代之的是肯定一种简单的平等。[①] 由于这种观点,即古典政治哲学与智术师的关系一如德国唯心主义与法国大革命理论家的关系,暗含着在所有古典思想与所有的现代思想之间存在着根本性的差异,因此在现代的自由主义与古代的智术师学说之间也仅仅存在着一种类似而已。然而,现在我们却被告知智术师就是自由主义者或民主的理论家。必须认识这种意见,并仔细的检验这种意见,因为它体现了理解古典政治哲学以及智术师最有力的障碍。但这里还不是做这种检验的适当场所。[②]

这里我把自己限制在如下评论中。柏拉图对智术师的批判与其说是特别针对智术师学说,不如说是直接针对某种特殊的生活方式。他惦记着某种类似于我们称之为"知识分子"的现象,一种最为模棱两可的现象。对知识分子这个名称来说,它掩盖了一种决定性的差异,即那些为其自身目的教化的知识分子和那些为了获利、权力和名望而做的知识分子之间的区别。换句话说,知识分子只是一种外在的描述,一种对某种官僚的目的来说已经足够好的描述,如报税。知识分子就是某些通过写作和阅读来过活的人,而不是靠填写和阅读报税单来过活的人。但这是某种不甚确切的界定。知识分子形成了一种职业,但在所有其他职业中,会有一种职业标准来区分医师和假医师。但在知识分子这种职业中,却不存在这种标准的可能性。人们也许会说,知识分子职业是通过其要求的含糊性和其庞大的程度来与其他职业相区分的。暧昧性诞生于其混乱,而且不断地制造混乱,因此,它是一种威胁,不是对道德性的威胁,而是对清晰性的威胁。

让我们回到智术师这个话题。正是在《王制》(492aff)中,柏拉图为智术师辩护,以对付公众对智术师的指责,说他们是年轻人的败坏者。柏拉图说,年轻人是被败坏的,但这不是如许多人所指责的那样,是被智术师败坏的,而恰恰是被那些做出这种指责的人败坏的,或是被城邦败坏的,实际正是如此,一直以来也总是如此。智术师只是城邦的摹仿者,只

① 见 Eric Havelock,《希腊政治中的自由倾向》,纽黑文,1957。

② 见施特劳斯,《自由主义:古代与现代》,第3章"古典政治哲学的自由主义",纽约,1968。

是政治家的摹仿者而已。《高尔吉亚》中的高尔吉亚(Gorgias)和波卢斯(Polus)以及《王制》中的色拉叙马霍斯(Thrasymachus)都是修辞学家。古典政治哲学与之对立的不是另一种政治哲学,而是修辞学,也就是说,是自主的修辞学;或者说,古典政治哲学是与那种视最高的技艺、政治的技艺即修辞学的观点相对立的。那种观点确实也是基于一种哲学而产生的,但这是一种排除了任何政治哲学可能性的哲学。柏拉图在《礼法》第十卷中曾经给予这种哲学以清晰的素描。它始于这样一个前提,即根本的现象是肉体,相反,灵魂和心灵只是派生的。它得出的结论就是,正义或正当决不是自然的或根据自然而来的;它们只能是通过约定的或意见的德性而来。因此,原则上任何习俗、任何意见,或者如他们今天所说的,任何价值系统,都与其他的价值系统一样的好。在这类事物上不存在自然,不存在真理,因此,不存在关于这类事物的科学。处理这类事物的真正技艺或科学就是影响关于某人利益的意见的技艺,亦即修辞的技艺。但在《王制》中,无论如何,柏拉图对于哲学和修辞敌对状态的强调远逊于他对哲学与诗歌敌对状态的强调。那种敌意如此巨大,因为正是诗人,而不是修辞学家或智术师,辱骂哲人是"在他们主人面前狂吠的母狗"(607b)。古典政治哲学可供选择的伟大替代者正是诗歌。

让我说明一下最初在我看来柏拉图如何平息哲学与诗之间的争吵。他强调需要高贵的谎言;随即他又强调需要诗。作为爱智慧的哲学却不能提供这些高贵的谎言。作为爱智慧的哲学也不能说服非哲人和大众,不能蛊惑他们。于是哲学需要诗来补充。哲学要求一种附属的诗。这里隐含着柏拉图与自主的诗之间的争吵。他若能使我们信服,就必须向我们表明,诗如果被理解为附属的话,诗中被称赞的东西没有任何的消失。

在《王制》中柏拉图两次讨论了诗的问题。第一次讨论在第二和第三卷,先于哲学的讨论。这个讨论涉及不止一个关于前哲学的方面。第二次讨论在第十卷,是在讨论哲学之后。第一次讨论发生在苏格拉底和阿德曼托斯(Adeimantus)之间,阿德曼托斯的个性与其说是勇敢和爱欲的欲望,不如说是较为中和或节制,即便不是苦行。他对于诗人关于正义的教导,表达了一种深刻的不满。第二次讨论则发生在苏格拉底与格劳孔(Glaucon)之间,格劳孔的个性恰是勇敢和爱欲的欲望,而非节制或苦行。关于诗歌第二次讨论有望比第一次讨论更为大胆。

对于诗的前哲学的讨论与关于非哲学的士兵的教育问题的讨论完全是一回事。这种讨论的第一个主题是神话,或对孩子们讲的非真实的言

语。神话的制造者就是诗人。诗人们完全不关心自己的故事是否适合讲给孩子们听,也就是说,讲给那些不顾年龄不成熟的人来听。因此,合适的和不合适故事之间的区分是由人民,而非由诗人做出的,是由政治权威决定的,在最好情况下由最好城邦的明智缔造者来决定。政治权威必须关注故事是否有益于人们或公民的善性,似乎他们并不关注诗的质量。至于诗的质量,诗人应该比政治权威有更好的判断力。政治权威必须监督和审查诗人。特别是他们必须强迫诗人以某种方式来呈现诸神,以此方式诸神成为人和优秀公民的范本。这种描述任务必须交给诗人。

这种压给诗人的任务非常艰难。想一想,要让阿芙洛狄忒(Aphrodite)成为优秀公民的范本就足够了,更不用说成为家庭主妇的榜样。城邦的缔造者可以规划阿德曼托斯称为"神学"的大纲,或一般原则。苏格拉底提到了两种这样的原则。首先,诸神必须被表现为只是好的,而不是恶的原因。同时,诸神还必须被表现为单纯的,而不是欺骗的。阿德曼托斯无论怎样,对于接受第一个命题并无困难,但他对于第二个命题就有某种程度上的困惑。对此的理由在同一个语境中稍后才显现出来。因为它表明对于欺骗的"高贵动机"暗含在统治的功能之中。如果是诸神统治人,那么他们如何能避免为了人的好处而进行的必要欺骗呢?但是苏格拉底所立下的醒目规则禁止表现死亡的恐怖,以及丧失亲人的痛苦。不允许诗人公开述说在他们独处时可以充分言说的感受,而其他人这时则常常由于痛苦、伤心、悲伤而无言以对。诗人们必须根据原则来写诗,一个善人,由于他是自足的,他不会由于丧失了孩子、兄弟或朋友而不幸。诗人们也许可以表现低等的妇人以及某些更为低等的男人的哀伤,这样,年轻一代中最优秀的部分就会学着去蔑视哀伤。

自主的诗通过诗意地摹仿激情而表达激情。另一方面,附属的诗则帮助人们学会控制激情。必须考虑到这种争论也是对阿里斯托芬的一种回答。根据阿里斯托芬的观点,诗人就是智慧的人,他教授正义。柏拉图否定这种看法。诗正是在教授正当中削弱了对于正当的尊重。诗人以同情心和强力来表现人心中的力量,这种力量恰恰使人反对正当、反对适当而行动。借助阿里斯托芬所提出的主张,柏拉图也要求诗人成为纯粹和单纯正义的导师,也就是说,在这种有益的教导中,他们并不给予听众以任何安慰。诗人一定只能是正义的严格和严厉仆人。柏拉图扭转局面使之不利于阿里斯托芬,从阿里斯托芬在《蛙》中对欧里庇得斯的控告中,他得出了所有反对阿里斯托芬的结论。尤其是以城邦的名义使令人信服

或引人发笑的，成为对诸如此类喜剧的一种批判。这种批判占据了各自讨论的中心。对于那种相互嘲笑、互用污秽语言的人的模仿，无论他们清醒时还是沉醉时，在正义的城邦中都不被允许。由喜剧培育的这种轻率一定会抵消任何正义的教导，喜剧也许应该以别样方式来传达正义。所有有关喜剧的设计，诸如诽谤、淫秽言行、亵渎神明、拙劣模仿，都遭到柏拉图或明或暗的反驳。

尽管有所有这些因素，或者因为所有这些因素，诗的必要性是毫无疑问的。疑问也许没有了，但事实上必须明确说明的是，得到允许的诗是相当简朴的，比那些被逐去的最好的诗要少很多愉悦性。为了正义的目的，我们被期待去放弃某些有伟大价值的东西。我们不得不放弃的东西在对荷马诗的讨论中清晰地体现出来。如阿喀琉斯(Achilles)对于他的长官阿伽门农王所表达的轻蔑。听说这种臣民对于统治者的无礼后，苏格拉底说："这无论如何无益于服从"(390a)。但他补充道：

> 要是它能产生其他某些快乐的话，这也并不会令人奇怪。

然而现在思量这些有疑问的诗句时，其他的快乐却产生了，"酒鬼，拥有一个狗眼和一个鹿心的酒鬼"(伊利亚特 1.225)。我们听到这种诗句时所获得的快乐是双重的。首先，这是一种最完美的攻击，可以愤慨地对一个国王或一个首领说出这话。他有一颗鹿的心，表明他是在考虑逃跑。但鹿是一种高贵而体面的动物；因此要把他比作一条狗，一只狗的眼睛，一种卑贱的、奴性的、四脚着地的动物。但一条狗是可以攻击和回击的；因此他又被比作一只鹿，只会逃跑，等等。这是一个完美的循环。其次，这是一个高贵的臣民对卑鄙的国王所作的攻击。他表达的是一种高贵的情感，是对卑鄙者统治的一种愤怒的情感，是天生的统治者对于实际统治者的反对。对于我们不得不错过这种珍贵的表达，苏格拉底只能表示既理解又遗憾。我们不得不错过所有悲剧和喜剧中的一些东西。苏格拉底说，由于在最好的城邦中每一个人都必须完全地投入一种工作，而戏剧性的诗人必须模仿，因此在某种意义上，诗人也就成了许多不同种类的人。尤其是没有人必须、而且可以同时成为喜剧和悲剧的诗人(《会饮》，395a)。后一点是这同一个苏格拉底所提出的，当他说这话时，他不是对清教徒式的阿德曼托斯说的，而是对一个喜剧诗人和一个悲剧诗人说的，苏格拉底迫使他们承认，好的喜剧诗人也就是好的悲剧诗人，反之亦然

(《会饮》,223d)。同一个苏格拉底还指出,据他看来,在正义的城邦中,某类人,据他来说也就是最高等级的人,必须要做两种工作,既是哲人又是管理者,而苏格拉底要求所有其他人只从事一项工作,只在意他们自己的事而不管闲事,却竭力主张喜剧诗人"不必做到不多管闲事,但却必须严肃一些"(《王制》,452c)。苏格拉底说"我们必须相信目前的结论直到有另一种更漂亮的证明能说服我们"(《王制》,388e),我们并不惊讶苏格拉底由此敞开了另一种关于诗的讨论,一种关于诗歌完全不同的讨论。这种重新敞开的讨论的必要性出于一种简单的考虑,如果不能认识情感,就不能教导如何控制情感;如果人不能呈现、模仿或表达情感,他就不能说服别人相信他知道情感。据此,柏拉图自己也模仿情感;甚至能力最低的人也能在《王制》第一卷中看到柏拉图所表现的色拉叙马霍斯的愤怒。柏拉图的言行显然矛盾。或毋宁说,与其所表现的苏格拉底的言辞有矛盾,或更确切地说,与柏拉图的阿德曼托斯矛盾。于是我们需要另一种关于诗的论证,一种更漂亮的论证。

从第一种论证、第一回合中最明显的错误引出来的东西指明了这种论证中的第一步,这回合仿佛就是柏拉图与诗人之间的一场竞争。在第一种论证中,我们没有被告知什么是诗之所是。关键问题"是什么"甚至没有向诗提出来。通过变成神话或关于神、魔鬼、英雄、地狱中的不实传说,诗才印人人的眼帘。如此,诗服从于政治上的控制,以正义或道德的名义被删改。因此,诗必须讲一种修正过的故事,而非吸引人的故事。但在论证过程中,诗在表现诸神和地狱中的事物时所依从的经典是由关于诸神和地狱中事物的真实或不实的意见构成。人们从城邦或道德的角度来考虑诗时,不能撇开它。对于道德的最终判断将依赖于诗如何与真理相关联。

关于诗的第一次讨论发生在建立最好城邦最早的可能时刻。第二次讨论某种意义上是最后一次讨论诗,发生在《王制》的政治部分完成之后。《王制》的政治部分并不是如一些人所想的那样在第五卷的某处、也即哲学主题出现的地方得出结论的。在《王制》中,哲学的讨论是政治论证的一个部分。在《王制》里哲学只是作为一种单纯的工具被引进来建立好的城邦。因此,亚里斯多德这位柏拉图最能干的解释者,在总结和批判《王制》时甚至都没有涉及到哲人的统治。《王制》的政治部分结束于第九卷结尾。这里柏拉图非常清晰地表明,前面描述的最好城邦不仅不可能,而且某种意义上甚至不恰当。苏格拉底说,在言说中呈现的最好城

邦或正义的“存在”与“将存在”之间没有区别，在世间和天上之间没有区别，因为他肯定，这城邦可以存在于个体灵魂内(592b)。

必须解决的大问题是，在生命之中或人死后对正义的回报和对非正义的惩罚的可能性问题。对诗的最终讨论引进了这个问题。这个讨论一开始苏格拉底就说，特别要排斥戏剧性诗的必要性已经非常清楚，因为与此同时，不同种类或形式的灵魂之间的差异已经显示出来。由此苏格拉底不仅仅要阐明灵魂的三个部分，把灵魂分成理性(reasoning 推理)、意气(spirited)和欲望(desire)三个部分，他也说出了灵魂的不同形式的坏，荣誉的(timocratic)、寡头的(obligarchic)、民主的和僭主的形式，他在第八、第九卷曾经讨论过这个问题。只有在彻底完成了对灵魂的好和坏的哲学分析之后，才能最终讨论诗的问题。因为，诗就其关注灵魂的好坏而言，一如哲学。只有现在，在关于诗的第二次及最终的讨论中，苏格拉底才提出了关于诗“是什么”的问题，或确切地讲关于模仿的问题。我们知道，模仿是表象的结果，与原本相像但不是原本。举例来说，一个画出来的床不是一个人可以睡觉的床，但却像木匠做出来的床。甚至木匠做出来的床也不是真正的床。真正的床是床的理念，木匠以之为范本才能制造出可见、可触摸的床。于是就有了三种床，真正的床即床的本质，是由神制造的；可见的床是木匠制造的，然后是画家画出来的床。画家并没有再造出床的真正部分，他制造的床就像是呈现在那里的样子。画家模仿的不是可见的床，而是床的影像。模仿就是再造某些东西，是第三位地远离本质或真理。画家的床是某物影像的模仿，而某物本身就是以真理为范本或模仿真理的。现在为了模仿影像或单纯的表象，人们就无需认识原本、物自身、真理。举例来说，某个表现将军的诗人并不认识在将军职位上的将军，他并不真正拥有将军的技艺。

至此苏格拉底将诗人与其他制造者或生产者作了一个比较。诗人与哲人的关系仍然模糊不清。因此，苏格拉底将制造者三位一组的神、木匠、画家替换成另一个三位一组：即床的使用者、木匠和画家；他由此总结出，只有一种人拥有真正的知识，也就是说，唯有那个可以从好的观点来判断事物的人才是使用者，而这个人却根本没有制造或生产过任何东西。因此，我们得出结论，诗歌不仅第三位地远离真理，而且远离哲学。这里，工匠在智慧上和理智上对诗人来说是卓越的，或者引用《斐德若》[248d-e]，甚至苦力的热爱者，或体育训练的热爱者在序列上也都高于诗人，因为，他们并不单单关注任何形式的影像，即不只是关注纯粹想像的

事物。

对于诗的这种极端且荒谬的描述及玷污意指什么呢？它不会是简单的荒谬，因为那些聆听苏格拉底或回答他某些重要问题的人都像我或你们中的大多数一样有脑子，但他们中却没有任何人抗议这种看法。哲学表现为对本质的关注，也就是说，关注形式或理念。然而诗据说是模仿人工制品。甚至理念在此也被表现为人工制品。诗的世界的目标和高峰——理念，是由人工制品组成的。由于诗人并不拥有事物本质的知识，他们模仿的只是意见。他们尤其模仿有关德行的意见，或模仿德行的影像。他们模仿那些从意见、从权威的意见角度所显现的人间事物。或者，用一种柏拉图式的意象来说，诗生活在人工制造的世界中，完全属于洞穴、属于城邦。诗称赞和谴责的正是城邦和社会所称赞和谴责的，而城邦称赞和谴责的，正是其立法者或缔造者所教导人们称赞或谴责的。立法者知道正义的理念，从而颁布了城邦的道德命令，就像木匠通过其心灵之眼看见床之范本而制造出床。诗人仍是在立法者颁布的界限之内，因此他模仿的是立法者，而立法者才是以这样或那样的方式来模仿正义的理念。

尼采也许是下意识地给了柏拉图所传达的东西以一种完美的解释。尼采说，艺术家一直是道德或宗教的贴身男仆(《快乐的知识》，第1条)。但是，正如尼采所知，对于仆人来说没有英雄。如果诗人是道德的仆人，那么他们正好能够知道主人在公共场所和在日常生活中所掩饰的缺点。诗人，确切地说，是他们中有分寸的那些诗人，确实可以用道德仆人的眼光来看待事物。然而，事实上，诗人却常常是任何一种建立起来的道德或已建立秩序的最严厉的批判者。当柏拉图批评诗人是摹仿者的摹仿者时(《王制》第十卷)，他批评诗人的正是他曾经要求他们做的，他早在《王制》第二、第三卷中就制造过这样的诗人。在那里，柏拉图使诗人臣服于城邦和秩序之下，从而反对诗的本质。在柏拉图完成了《王制》的政治部分之后，他通过让我们神化诗的本质而拿走了最后剩下的脚手架。

《王制》中关于诗的教导的解释，通过柏拉图在《礼法》中所传达的教导得到了肯定。《王制》第二卷关于诗的主题讨论很清楚地表明，诗必须服从政治或道德的控制。立法者必须劝说或强迫诗人表现纯粹的好人，教导只有好的才是幸福的，坏的才会悲惨。但在《礼法》中，年老的雅典人试图使年老的斯巴达和克里特人确信，饮酒是值得渴望的，《礼法》比《王制》更为明确地表示，道德不是诗所依从的唯一标准。诗自身卓越的

标准也必须得到考虑。在这种方式中，优雅或愉悦同道德一样重要，由此诗人们自己就是最好的法官。那就是说，柏拉图并不喜爱写得很糟的敬神小册子。立法者与诗人的关系完全被颠倒了，然而在《礼法》第四卷后来的讨论中，在严格和狭义意义上的立法问题浮现出来了。这里的第一个问题就是，立法者该如何陈述他的法律？是否应该仅仅像颁布单纯的命令一样地说出来，完全依赖强制和力量？或者是否应该双重地陈述法律，也就是说，既是一种命令，也是一种劝说，通过一种劝说人们相信法律智慧的序言或序幕来证明法律的正当性。这种双重陈述尤其值得欢迎。然而，这种双重性或欺骗性还是不充分的，被劝说的听众不是同质的或统一的。概略地说，每个听众都是由理智的和非理智的部分构成。法的序言因此也必须满足一种双重功能，必须一方面有劝说理智的部分，另一方面又有劝说非理智的部分。虽然有时劝说理智人的论证不同于劝说非理智人的理由，这种不同也许差得很远，以致成了一种矛盾。于是，序言的作者必须多才多艺，且适应性很强。他必须学会对不同人说不同话，他要显示出具有对不同人说不同话的能力。但是，这种人却不能成为真正的立法者，因为立法者的职能就是简单地、没有疑义地言说，对所有人都说同样的事情。

那么谁是写作恰当序言的人选呢？柏拉图通过使他的代言人说出立法者"代表诗人们"(《礼法》,719b)而引出了关于序言的讨论。他首先提到古代的神话，诗人们凭灵感言说，并不知道自己说的是什么。然而他却继续说，诗人的非理性不在于他对于自己所说的无知，而在于自我的矛盾。因为诗人模仿人，创造出相互矛盾的具有矛盾心情的人物，以这种方式，诗人与自己相矛盾，而无须知道哪一种矛盾的说辞是真的，哪一种是假的。哲人继续将自己等同于诗人。换言之，诗人并不真正与自己相矛盾。诗人通过模仿矛盾的人物来模棱两可地叙说，以至于没有人知道，他通过哪一个人物说的东西最接近于他所想的。另一方面，立法者必须毫无疑义地、简单明了地陈述。但这不是一件容易的事。举例来说，立法者希望葬礼要适度，但什么是适度的葬礼则非常依赖于被葬人的财产，他们富有、贫穷，还是中等财产规模。每一种身分都有其特有的尊严。没有人会比诗人更好地领会特有的尊严，诗人可以以同样巧妙的措辞来赞颂过度宏伟的墓穴和简陋的墓穴，以及适度装饰的墓穴，因为诗人最了解并能最好地解释富人、穷人和中间人物的心情。如果立法者希望为人类的事物理智地立法，就必须理解人类的事物，从而就得坐在诗人的脚下寻求那

种理解以获得帮助。我们也许要补充一点，对诗人来说，他们能不仅仅从法律的角度来理解所显现的人类事物，或者建立道德，而且还能就事物的本身来理解事物。诗人比立法者更了解人的心灵。因为正是诗人教导立法者，诗人远不是神学或道德的仆人，毋宁是它们的创造者。据希罗多德(Herodotus)的看法，荷马和赫西俄德创造了我们所称的希腊宗教。柏拉图对此思想的表达一如他的洞穴比喻一样清晰。洞穴的居住者，也就是说，我们人类，看不到别的什么东西，即看不到比人造事物的影子更高的东西了，尤其是看不到比在高处活动的人和其他生物再造出来的东西的影子更高的东西。我们看不到制造和支持这些人造物的人类。但是，这些东西通过柏拉图所要求的"高贵谎言"可以清楚地显示出来，柏拉图自己远非不支持诗人的活动。原则上，诗人做的正是柏拉图自己要做的事情。

《礼法》对诗的讨论引导我们认识到，根据柏拉图的观点，诗人拥有真正关于灵魂的知识，因此诗才是 psychologia kai psychagogia(理解灵魂、引导灵魂)，就像哲学一样——更确切地讲，就像柏拉图哲学一样，因为，并不是每一种哲学都是柏拉图意义上的心理学。作为柏拉图意义上的心理学存在的哲学，其必要但非充分的条件就是，灵魂不能被认为是肉体派生的，或者对肉体来说是第二位的。一种唯物主义的哲学确实非常不同于诗。这种哲学也需要诗，因为像我们那样来理解作为人的灵魂生活，就只能通过不确定的感情补充形式。今天我们清楚地知道，诗成了心理学和社会学的避难所，因为心理学和社会学在深度和广度上不能阐明人类的生活，因为它们本质上不能区分高贵和低下，原因是心理学和社会学都具有唯物主义的起源。另一方面，柏拉图哲学把灵魂视为首要的现象，肉体是派生的，与诗具有同样的主题。这从字面上说不对，因为哲学关注的是整全，关注的是所有的事物，并不是每一件事物都是灵魂，都是人的灵魂。哲学也必然要关注不是灵魂的东西，关注肉体、关注数目，以及关注灵魂与其他这些事物的关系。但柏拉图非常有特点地把对其他事物的处理委托给了一位异方人蒂迈欧(Timaeus)，他介绍了一种宇宙学，一种数学化的物理学，就像一种传说。柏拉图哲学的核心或 arche(源初的)原则是关于灵魂的学说，这种核心或 arche 就是诗的主题。难道柏拉图的哲学不是以一种完全不同于诗的处理方式来对待这个主题的吗？诗人阐发自己关于灵魂的观点；但他并不证明这种观点，或反驳那种观点。诗人的器官是精神之眼(nous)，而不是理智(logismos)。因此，诗在诗中表达

自身，在史诗性的、戏剧性的、抒情性的诗中表达自身，相反，哲学在论说中表达自己。在论说中，专名除了偶然的原因是不会出现的。论说是"无人称的"。论说不是无生命的，但生活于其中或死于其中，遭受各种不同命运于其中的并非人类，而是言说（logoi），以它们伴随的理智来断言。柏拉图常常涉及这种言说的生命和命运，这在《斐多》中最为清晰。在那里，苏格拉底表达了自己的恐惧，就是他的言说，让我们说是他的主张，也许会死亡，也就是说，证明是可以被反驳的。然而，《斐多》的首要主题不是关于苏格拉底言说的死亡，而是关于苏格拉底自己的死亡。概而言之，说柏拉图哲学在论说中表达自己，是不正确的。柏拉图哲学与论说的形式不相容。它在一种对话中表达自己，在一种戏剧中，在一种模仿中表达自己。不仅诗的主题与柏拉图哲学根本部分的主题一致，而且两者在处理上也具有根本的相似性。柏拉图的对话以及诗人的作品都不是自主的，两者都是附属的，都服务于让人理解人的灵魂。

但这难道不是一种荒谬的主张吗？诗人在阐明自己关于人的灵魂的理解时无需支持的论证，无需反驳别的观点，相反，柏拉图只是表达了自己支持的论证以及反驳别的观点，难道我们不承认这一点吗？荷马对于灵魂的观点明显不同于但丁，而这两位诗人的观点又明显不同于莎士比亚。但是就诗歌的要素来说，哪一种观点最充分的问题却不会被提出来让人来回答。然而，在柏拉图的对话中，论证整合进了人的戏剧中而成为一个整体。论证推理常常是错误的，甚至是故意的错，当然也不总在错，在一种模仿人的生活的范围之内，它应该就是这样的。另一方面，人们凭什么可以说莎士比亚、但丁、荷马不能通过论证推理支持他们得出的人的灵魂的观点呢？他们确实没有阐明过那种推理论证。但柏拉图也没有。柏拉图指出，荷马的诗包含了隐蔽的、隐晦的思想（《王制》378d）。这些思想包括了荷马的论证。进而言之，人们也许会说，每一种人的现象都有两面，诗的一面和非诗的一面。举例来说，爱有其诗的一面和其医学的一面。惟有哲学会独自思考这两个方面。但这显然并不正确。想一下歌德在《浮士德》中所呈现的爱的两面性，即通过对比浮士德和梅菲斯特就浮士德对甘泪卿（Gretchen）爱的评价所呈现的爱的两面性。诗并不能通过将生活劈开两半（悲剧和喜剧）来公正地对待生活的两面，恰如柏拉图所说，真正的诗既是悲剧也是喜剧。最终，哲学被认为只是诉诸于我们的理性，而没有诉诸我们的激情，相反，诗首先是关于我们的激情。如果哲学像数学一样是一门彻底的科学，那么这也许是真的。但柏拉图意义上的

哲学是一种解决,事实上是对人的问题的解决,是对幸福问题的解决。哲学因此不仅仅是一种教导,而是一种生活方式。因此,哲学的描述是要影响、事实上也影响了我们的整个存在,就像诗一样,也许比诗更甚。用柏拉图的话来说就是:

> 我们自己就是诗人,我们具有创作悲剧的最好能力,而悲剧也是最美和最好的。(《礼法》,817b)。

那么,在柏拉图的哲学与诗之间,或者说在柏拉图的对话与其他诗之间不存在什么差别吗?其他的诗或我们通常所意味的诗,并不模仿敏感的和沉静的或信赖的人物,而更喜欢多彩的和复杂的人物,这种人物更有吸引力,因此也是诗的自然主题,柏拉图在《王制》第十卷中如是说。诗的主题并不是单纯的好人或好的生活。有单纯的好人吗?举例来说,好人在失去儿子时难道不会感到伤心?难道不会在自己的悲伤和责任之间被撕扯?这是两面性的还是单纯的呢?苏格拉底说(604a):

> 当一个人独处时,我相信他会说出许多怕别人听到的话,做许多不愿被人看到的事来。

好人情不自禁地感觉到的、向别人掩盖的,就是诗的主要主题。诗以充分和适当的方式来表达非诗不能以充分和适当的方式来表达的东西。诗合法地把法律禁止的东西显露出来。唯有诗在我们最深的痛苦中给我们以安慰,就像它加深我们的快乐一样。然而,我们必须理解这种表达里的"好人"不仅仅是常识意义上的,而且,首先是在柏拉图意义上的。德行即知识。好人在柏拉图的意义上就是哲人。不用说,哲人不是一个像我这样的人,或像别的政治哲学或纯粹哲学(tout court or tout long)教授一样的人。

柏拉图说,诗并不表现好人和好的生活,这话的意思是,诗并不表达哲人——思想家以及思想的生活。我引用《斐德若》中的话来说(247c):

> 尘世的诗人还没有赞扬过天外的境界,也不会有任何诗人会好好地赞美它。

这是指任何日常以及狭义上的诗人。但是，诗人不也是思想家吗？难道不是诗使诗人成为诗人吗？比如，写《工作与时日》的赫西俄德、但丁、写《暴风雨》的莎士比亚，更不用说阿里斯托芬？然而，诗并不必然表现诗人。柏拉图呈现思想的生活，为的是慢慢地灌输他的读者，使之热爱思想的生活或称为哲学的生活，而诗歌却不能为了引诱其听众成为诗人而表现诗歌。但如果能这样，诗作为诗所表现的人便低于哲人，其表现的生活方式也低于哲学生活。诗表现的生活方式鲜明地体现为一种根本的选择，这种选择即不认可哲学是对人的问题、对幸福问题的最终解决。据柏拉图以及据亚里斯多德看来，某种程度上，人的问题不能靠政治手段解决，只能靠哲学来解决，即通过哲学的生活方式来解决。柏拉图也表现了那些不好的人或坏的人，但他只是通过更清晰地呈现所有好人的特点来达到这一点，这就是他的首要主题。然而，诗仅仅向人们呈现对人来说，哲学生活不是一种可能的生活。但从柏拉图的观点来看，非哲学的生活要么显然不能解决人的问题，要么只会以完全不充分的或荒谬的方式来解决人的问题。第一种情况是悲剧的主题，第二种情况则是喜剧的主题。从中我们或许可以理解，为什么根据自然哲学的观点，只能委派给诗一种附属的功能，一种哲学自己不能满足的功能。诗这样来呈现人的生活：似乎人的生活不会被引向哲学。自主的诗将非哲学的生活呈现为自主的。然而通过清楚地说出人的生活在非哲学的生活范围内出现的主要问题，诗就为哲学的生活作了准备。只有当诗属于柏拉图的对话时，它才是正当的，而柏拉图对话则属于理智的生活。自主的诗在决定性的方面是盲目的。诗在想像和情感的因素中生活，在情感意象的因素中生活，在引起情感、改变情感的意象中表达自身的情感因素中生活。诗使感情更高贵、更纯粹。但是，自主的诗并不知道这个目的，因为，为了这个目的，要求纯化感情。

苏格拉底问题的政治层面

珂娄斯特(Anton – Hermann Chroust) 著

尚新建 译

据利贝纽斯(Libanius)43.18 记载,波吕克拉底(Polycrates)指责苏格拉底"蔑视平民百姓"(μισόδημος),[①]教唆追随者嘲弄雅典民主及其制度。[②] 这个指控使我们想起《旧寡头政制》(*The Old Oligarch*)和柏拉图的《高尔吉亚》对雅典政治生活的某些讨论。毫无疑问,尤其《高尔吉亚》的讨论,主要陈述的是柏拉图自己的观点及个人信念。[③] 但是毋庸置疑,柏拉图相信自己这里的言说体现了苏格拉底的精神。同时,我们也回想起,柏拉图在《普罗塔戈拉》(319B 及以下)让苏格拉底发表的那番议论,是在激烈地谴责雅典民主制度。色诺芬,特别在《回忆苏格拉底》3.7.5–6,也将苏格拉底描绘为"蔑视民主制"和平民百姓的人,[④]尽管必须承认,

---

① 参见 Xenophon, *Memor.* 1.2.59。

② Libanius chaps. 93 – 95(33.1;34.17;38.11;40.15;41.2;41.7;42.6;43.1;43.18;45.3, Foerster);Xenophon, *Memor.* 1.2.9 and *ibid.* 1.2.59,在此处,波吕克拉底指责苏格拉底对荷马一段诗句的解释,"好像诗人赞成责打贫苦的下层人民"。我们可以注意到,色诺芬在两处反驳波吕克拉底的论断,但给我们的印象是不痛不痒。*Memor.* 1.2.59:

> 然而,苏格拉底并没有说过这样的话"应该责打贫苦的下层人民",而是……那些对他人无所裨益的人……应在各方面加以限制……

也见 *Memor.* 1.2.63:"(苏格拉底)决不是……谋反的罪魁祸首。"

③ 柏拉图的《高尔吉亚》不再被看作严格意义的"苏格拉底"对话。

④ 色诺芬具有一个富有的国家卫士的旨趣、抱负和眼光,对斯巴达的生活方式明显表示同情。

色诺芬这么做，其手法比柏拉图更隐蔽。[①]

苏格拉底传统的一个奇异特征，是缺乏苏格拉底政治活动的相关报告。[②] 这个传统仅谈及苏格拉底一生的四个公共或政治事件：他参加了三次军事行动；[③]在公元前 406 年审判将军时扮演正直角色；公元前 404 – 403 年三十僭主执政期间，他提出所谓控诉；恢复民主制之后，他于公元前 399 年遭受审判、定罪并处以死刑。前两个报告似乎强调，苏格拉底参与雅典日常的政治生活，与普通雅典公民履行自身的公民义务并无差别。关于苏格拉底参加波提狄亚战争的描述特别有趣。显然有报告强调一个事实，他不是经由陆路，而是乘船去波提狄亚，以避免进入塞撒利亚（参见 D. L. 2. 23.）。塞撒利亚始终为独裁君主所统治。例如，我们知道，僭主佩西司特拉托斯（Pisistratus）在那里呆了很长时间，建立了某种友谊，当他在前 540 – 539 年试图完全掌控雅典时，这种友谊证明十分有用。三十僭主的首领克里提阿斯（Critias）"逃到塞撒利亚，在那儿与一些不行正义的不法之徒结交"（Xenophon, *Memor.* 1. 2. 24，参见 *Hellenica* 2. 3. 36）。为了避免给人这种印象：好像苏格拉底曾与那些"不法之徒"有过接触，因而对其政治观念抱以同情，苏格拉底传统显然坚持认为，他从未踏进塞撒利亚。柏拉图（《克力同》45C）似乎熟悉这个传统；因为克力同曾建议苏格拉底逃往塞撒利亚，前者在那里有些朋友颇有势力，苏格拉底却断然拒绝前往那个地方（《克力同》53D），那里有太多的*ἀταξία*（无序）和*ἀκολασία*（过激）。[④] 属于这一传统的还有一个故事：即苏格拉底

---

① 然而，当苏格拉底斥责其门人蔑视奴隶通常从事的劳动时，色诺芬让他看上去颇像"民主派"。参见 *Memor.* 2. 7 – 8，那里，色诺芬让苏格拉底说话像个犬儒派，通过最低下的劳动获得德性。

② 苏格拉底公然不参与公共事务，的确损害他的名誉。这也可以解释，他为什么（据柏拉图所说）长篇大论，为自己避免一切公共活动进行辩解。长期远离公共事务的人被叫做"*ἀπράγμων*"，一个具有污辱性的绰号，很少有人愿意领受。参见 Thucydides 2. 40。也见波吕克拉底对苏格拉底避免参与政治事务的严重歪曲。Libanius, chaps. 127 ff。因此实际上，公众舆论在促使雅典公民积极参与城邦事务，不，常常使其变成叽叽喳喳、令人生厌的好事者方面，起了重要作用。

③ 公元前 432 – 430 年波提狄亚围攻（Plato, *Symposium* 219E; *Charmides* 153A）；公元前 424 年德利安之战（Plato, *Symposium* 221A; *Laches* 181A）；公元 422 年安菲波利战争（D. L. 2. 22）。见 Plato, *Apology* 28E。

④ 参见 Libanius, chaps. 165 – 166（109. 5 – 110. 11, Foerster）and 164（109. 2 – 5）。这个特殊传统的终极目的，似乎是努力为苏格拉底辩护，免除对他的一切怀疑，包括怀疑他同情专制君主及其专制的（或暴虐的）统治思想，或者，怀疑他与民主为敌，或许是三十僭主的党徒。

"对塞撒利亚的阿克劳斯(Archelaus)、克兰农的斯科帕斯(Scopas)、拉利撒的优里罗库斯(Eurylochus)表示轻蔑,拒绝接受他们的馈赠或邀请(D. L. 2. 25. 参见 Seneca, *De beneficiis* 5. 6. 2 ff)。按照亚里斯多德的说法,苏格拉底拒绝这些馈赠和邀请的理由是:"人因为无能力报恩而感觉受辱。"(Aristotle, *Rhetoric* 1398a 24ff)据说,当苏格拉底谢绝阿克劳斯馈赠的礼物时,声称"在雅典,一枚钱能购买四单位的谷物。那里还有大量的水源"。[①]

尤其第二个报告,即关于苏格拉底在审判将领期间扮演一个正直角色的描述,也暗示,苏格拉底是刚直不阿的人,具有强烈的道德信念,不会放弃自己的正义信念,向误人歧途之众的狂热与威胁屈服。这里,我们的报告至少暗中包含了对雅典民主制的控诉,并用实例说明一个普遍观点,显然是由苏格拉底的一些信徒发挥的,认为像苏格拉底这种正直人面对"狂热的民众"时,常常因其原则而有丧失生命的危险。最后,第二个报告还表明另一种观点,同样是由苏格拉底的一些信徒发挥的,即认为在民主制下,像苏格拉底这种人,不可能既遵循自己的道德原则和道德信念,同时又安全地生活。另一方面,苏格拉底与三十僭主发生"冲撞"以及在前 399 年受审的两个报告,则特别暗示他与现存政治制度的冲突,即与前 404—前 403 年的极端独裁统治和前 399 年重新恢复的极端民主制发生冲突。有关苏格拉底政治生活的这四个简短报告,似乎并没有证实伯里克利的著名评论:唯独在雅典这一城邦,远离政治的人不被看作热爱和平的公民,而被看作社会的无用成员(参见 Thucydides, 2. 40)。

无疑,苏格拉底传统希望给人一种印象:即,尽管苏格拉底的一些最亲密朋友和同人既是雅典贵族—反动运动的同党,亦属于当时最活跃、最有影响的政客或政治家——尼基西(Nicias)、拉克斯(Laches)、卡尔米德(Charmides)、克里提阿斯等等,但是他本人或者始终完全避免主动参政,或者至少始终躲在幕后。一个不太讨人喜欢的观点则坚持,尽管苏格拉底始终隐藏在幕后,实际上却正如波吕克拉底明确暗示的那样,[②]他在政治舞台背后施加影响,阴险毒辣(见 Libanius chap. 144【77. 13 ff】)。这或

---

① Stobaeus, *Eclogues* 4. 33. 28.《苏格拉底的第一封信》(*First Epistle of Socrates*)也提到苏格拉底拒绝阿克劳斯的馈赠和邀请。

② 参见 Libanius chap. 49(41. 7 – 8):"然而,他本人[指苏格拉底]不求大张旗鼓,因而将他人推到前台"。D. L. 2. 29:"然而,他[指苏格拉底]鼓励卡尔米德参政,因为他有政治才能。"

许也可以说明，涉及苏格拉底直接的政治或公民活动的报告，为什么这样匮乏。[①] 我们根据色诺芬的《回忆苏格拉底》3.7.1－8 推测，苏格拉底试图鼓励有才干的年轻人从政，告诉他们，有政治天赋的人也有义务施展这种才华，以促进城邦的利益（Xenophon, *Memor.* 3.7.2 － 3，参见 D. L. 2.29.）。同时他强调，私下里掌握技艺的人，无须害怕公开地使用它（色诺芬，*Memor.* 3.7.4.）。他继续坚持说，雅典的国民大会是由"漂洗匠、鞋匠、农民、木匠、铜匠、批发商或小贩"构成的。这些人就个体而言让人看不起，因而没有理由说明，为什么他们就整体而言应该让人惧怕。[②]

然而，苏格拉底劝导别人从政，自己为什么不从政（参见 Plato, *Gorgias* 515A ff），特别是，既然他似乎摈弃了阿里斯提波（Aristippus）的观点，即人们只有在国家之外才能过上幸福生活（Xenophon, *Memor.* 2.1.1 －20）？对于这个问题，或许苏格拉底本人提供了最好的答案，按照色诺芬的描述（*Memor.* 1.6.15），苏格拉底说："是我自己参政，还是我致力于培养出尽可能多的人参政，更能促进政治事务呢？"不过，说明苏格拉底何以拒绝积极参与雅典政治，还有另一个传统。据艾利安（Aelian）记载（*Var. hist.* 2.11；参见 D. L. 2.34 －35），有报告说，三十僭主期间，雅典几乎所有的显赫人物都遭到迫害，苏格拉底问安提斯泰尼（Antisthenes）："你还后悔我们俩从来不求声名或地位吗？"——意思是说，政治地位或名望始终伴随危险，聪明人应该过隐居生活。[③] 柏拉图似乎谈及同样的论题，他让苏格拉底供认：

> 也许有人感到奇怪，我走来走去，以私人身份提出劝告，干预别人的事务，却不敢参与公共事务，向城邦提意见……这是束缚我从政

① 参见 Libanius chap. 133（89.3）："苏格拉底从来不是公共演说家。" Libanius 也承认（89.6 ff），苏格拉底曾劝阻没有经验的年轻人（或许是政治信念与他不同的人？），别去人民会议发言。Libanius chap. 20（24.17 ff）and chap. 151（101.2 ff）；Xenophon, *Memor.* 3.6.1 －18；以及 *Alcibiades* I and Plato, *Gorgias* 的某些段落。

② Xenophon, *Memor.* 3.7.5. 参见 Aelian, *Var. hist.* 2.1.，可能以某个佚本 *Alcibiades* 对话为依据的报告。Plato, *Protagoras* 319C；D. L. 2.34："谈到那些毫无价值的乌合之众，他［指苏格拉底］说，就好像一个人拒绝一枚四德拉马克伪币，却让一整堆这类假币蒙混过关，以假作真。"波吕克拉底说，苏格拉底蔑视平民百姓；这个说法为 *Memor.* 1.2.59. 所驳斥。

③ 参见 Plato, *Apology* 31D － 32A；*Republic* 496C ff. 这里还可提到伊壁鸠鲁（Epicurus），他反对所有人主动参与政治生活，也是出于同样的动机。

> 的理由:[①]我敢确定……我如果很久以前就从政,那早就被处死了……因为一个人如果刚正不阿,力排众议,企图阻止本邦做出许多不公不法的事,就很难保全生命。一个人如果真想为正义而斗争……那就只能当一名平头百姓,决不能担任公职。[②]

苏格拉底这个话意味着,政治家根本不可能坚持正义和公平。或者,他迟早屈服于众人轻率而愚蠢的要求,牺牲内心的平和以换取胜利,或者,力排众议,为追求正义而牺牲自己的生命。

由此看来,关于苏格拉底对积极参与雅典政治生活所采取的态度,现存的苏格拉底文献并不一致。一方面,他似乎鼓励他人参政,另一方面,却为自己不愿参政辩护,声称这会让他丧命。另外——这是苏格拉底传统的一个最微妙方面,难以理解——他所表现出来的态度颇有点儿冲突:他告诫人们谨小慎微,回避所有积极的政治生活,同时却坚持认为,真正的哲学家担负着政治使命。这一点在柏拉图的《申辩篇》(30D - 31A)里特别明显,苏格拉底自比:

> 附在城邦上的牛虻……这城邦需要叮一叮,才能焕发精神……我整天不停地到处跟着你们,刺激、说服和责骂你们。[③]

曾经一时,雅典必然存在一股反苏格拉底的情绪,阿里斯托芬(Aristophanes)的《云》便是一个例证。这种情绪似乎在平民百姓中更为流行,远甚于那些达官贵人——这种奇怪现象,或许可用一个事实加以解释:苏格拉底曾是雅典贵族—寡头政治集团的同党,因此颇得后者的青睐。这或许也可以解释,平民百姓为什么认为苏格拉底"反对民主"。前 5 世纪

---

① 苏格拉底在这里暗示,神命令他寻找真正的智慧者。这不允许他花时间从事政治,甚至没有时间关注自己的私事。参见 Plato, *Apology* 31B。

② 类似思想也见 Aristotle, *Pol. Athen.* 28.3 - 4; *The Old Oligarch* 1.13 and 1.16 ff.; 2.20; 3.3; 3.13。

③ 牛虻或马刺的比喻,也见 D. L. 4.6,该文记载,塞诺克拉底(Xenocrates)天生迟缓笨拙,因此,柏拉图拿他与亚里斯多德相比,说"一个需要马刺,另一个需要马勒",还说:"看看,我训练的是怎样的一头驴,怎样的一匹马"……D. L. 5.65 记载:"他[指吕康(Lycon),学园主持者斯特拉图(Strato)的继承人]常说,谦虚和自尊是青年人的必需品,如同马刺和马勒是马的必需品。"参见 Xenophon, *Symposium* 2.10,在那里,苏格拉底指出,想成为驯马师的人,"不训练温顺的马,而是训练烈性的马"。同样的故事也见 D. L. 2.37。

后叶，大多数贵族有可能支持"智者"和"智者运动"，为他们提供必需的赞助。这种情况看上去简直异乎寻常，因为智者猛烈批判一切社会—政治制度和传统，每每企图摧毁贵族制赖以生存的种种原则。贵族制的存在，必然依赖于对传统的本能的尊重。贵族显然没有意识到，凡损害这种尊重的东西，也严重威胁着他们的生存。他们似乎喜欢那类训练，以便能在法庭或政治会议上占据某种优势（见 Xenophon, *Memor.* 1.2.15）。然而，他们不知道，这些智者教育对人们所能产生的影响，必将危及他们自身的社会和政治地位。贵族向智者提供支持，或许使众人形成一个信念：一些智者，其中包括苏格拉底及其门徒，是民主的敌人。这一信念还得到事实的证明：苏格拉底的几个门徒或朋友，既是雅典权贵家族的成员，也是贵族—寡头势力的领袖，他们为了在政治上控制雅典，而始终与民主派分庭抗礼。还有，苏格拉底的独特风格和怪癖、奇异的外表以及经常直言不讳，不顾情面，使他在平民百姓眼里成为傲慢的贵族，一个专门诡辩的人。那些不分青红皂白，通常归之于一切智者的思想，都与他联系起来。因此，他被描绘为贵族的朋友，一个蔑视平民百姓的人、腐蚀道德的人、无神论者及辩证家。①

或许有人主张，柏拉图和色诺芬都身为"贵族"，故将"贵族的"或"反民主的"的情绪归于他们的偶像苏格拉底。然而，这一论证随意撇弃了一个不容争辩的事实，即安提斯泰尼绝无半点儿贵族气质，却在他的对话《阿斯帕希亚》（*Aspasia*）和《政治家》（*statesman*），②以及其他一些著作里，激烈谴责雅典的民主制度和民主派领袖。③ 一个稳妥可靠的做法是假定，苏格拉底并不完全认同雅典民主制，特别是在皮革商克莱翁（Cleon）、绳索贩欧克雷特（Eucrates）、制灯匠叙波布鲁（Hyperbolus）和制琴师克莱欧封（Cleophon）领导下，蜕化为"激进民主制"的雅典民主制。亚里斯多德说（*Pol. Athen.* 28. 1ff.）：

> 伯里克利担任平民领袖期间，城邦境况始终尽善尽美。他死后，一切变得非常糟糕……克勒艾奈托（Cleaenetus）的儿子克莱翁［成

① 在《云》（*Clouds*）中，阿里斯托芬似乎采取这种流行意见。参见 Xenophon, *Memor.* 1.2.31，那里谈及群众指责一般哲学家的话。

② 参见 H. Dittmar, "Aeschines von Sphettos", in *Philo. Unters.* 21（1912）10ff.；D. L. 6.16 and 6.18.

③ 或许见 *Protrepticus*，其题目全称为 *On justice and courage, a hortative work*（D. L. 6.16）；或见 *On Law*, or *On a commomwealth*（*ibid.*）；或见 *On law*, or *Of goodness and justice*（*ibid.*）。

为]平民领袖。此人用暴戾的方法腐蚀人民,让他人望尘莫及。他是第一个咆哮公共讲坛的人,满嘴脏话,发言时外衣翻卷着围在身上,而其他人发言都是衣冠楚楚,举止文雅。其后……琴厂主克莱欧封[成为]平民领袖。然后,卡利克拉底(Callicrates)……后来,这两位领袖都被处以死刑。因为民众即便容忍一时被蒙骗,往后却憎恨那些唆使他们做不当之事的人。自克莱欧封之后,平民领袖的位置一直为这种人所占据,他们厚颜无耻,好施小惠,以取悦民众,心里却仅仅惦念自己的当下利益。

苏格拉底不仅不喜欢雅典民主统治在前5世纪最后二十五年间所采取的形式,[1]而且,对克雷特(Crete)和斯巴达的贵族或寡头统治,[2]以及克莱斯提尼(Cleisthenes)之前的雅典宪法印象深刻,颇有好感(参见 Xenophon,*Memor.* 3.5.20)。就是以这种方式,他逐渐获得"反动分子"的声名,或许,成为雅典"反民主运动"的知识领袖,前411年和前404年,反民主运动实际上短时期掌控了政治权力。苏格拉底开始为臭名昭著的"贵族"或"反动分子"所包围,诸如卡尔米德(Charmides,柏拉图的堂舅)、阿德曼图(Adeimantus)、阿尔喀比亚德(Alcibiades)、柏拉图及其一些他人,[3]这时,围绕他的"反民主"观点散布的流言蜚语没有丝毫减弱。色诺芬和利贝纽斯的作品亦表明,苏格拉底与声名狼藉的三十僭主首领克里提阿斯交往过密,后者得到斯巴达的支持,在伯罗奔尼撒战争结束(于前404年终结,对雅典是个悲惨结局)后推翻了雅典民主制(参见 Aeschines,*Contra Timarchum* 173)。

波吕克拉底似乎也指控苏格拉底,指责他计划并致力于推翻雅典民主制,嘲弄雅典法律和政治制度(*Memor.* 1.2.9. 也见上文注1),与克里提阿斯和阿尔喀比亚德这等恶人结交(Xenophon,*Memor.* 1.2.12 ff)。关于波吕克拉底的责难,我们暂且不提,但有一点毋庸置疑:苏格拉底倡导个人的道德复兴运动(如果这就是他的基本意图的话),或许展示了整个雅典彻底的社会—伦理或社会—政治改革。这从柏拉图的《申辩篇》30A

---

① 参见 Plato,*Gorgias* 515C and 519A ff.;*Protagoras* 319CD;Xenophon,*Memor.* 1.2.9.。

② 参见 Plato,*Crito* 52E;*Protagoras* 342A ff;*Hippias Major* 283A ff;Xenophon,*Memor.* 3.5.14-28。

③ 苏格拉底是贵族—寡头派成员,因此,在雅典历史中,他主要是政治人物,而非哲学人物,这一点在本章末尾的结论部分将予以考察。

看得非常清楚，苏格拉底显然提出自己的社会—伦理或社会—政治纲领："我逢人就说同样的话，无论老少，也不管本邦人还是外邦人，尤其对本邦人，因为他们跟我关系近（参见 Plato，*Apology* 30D ff）。"苏格拉底好像始终在向个人讲述，但他似乎充分意识到，他的道德教诲对整个城邦都产生极其深远的影响，[①]"因为我来来往往所做的无非是劝告各位"，柏拉图说（《申辩篇》30AB），

> ……不要只关心自己的身体和财产，首先应该关心的，是尽可能地改善灵魂。我告诉你们，美德并非来自钱财，钱财和一切公私福利都来自美德。[②]

苏格拉底坚信（《申辩篇》30A），"这个发生的最大好事"，莫过于他坚持不懈地为完善公民道德而奋斗：

> 我为你们每个人所能做的最大善事，就是千方百计说服各位关心你们自身，关注个人琐事之前，首先关心自身，尽可能地臻于完善和智慧，关怀城邦的琐事之前，首先关心城邦本身。这就是你们做事时应当遵守的秩序。[③]

苏格拉底投身于城邦公民的道德再教育，关心雅典的社会—伦理改革，这点在柏拉图的《会饮篇》209A 中得到证明，在那里，苏格拉底称城邦事务的安排"是最大的、最美的实践智慧（φρόνησις）"。[④] 波吕克拉底谈及阿尔喀比亚德和克里提阿斯人为的惨痛过失，明显斥责苏格拉底未首先向其追随者传授实践智慧和自制（σωφρονεῖν v，色诺芬，*Memor.* 1. 2. 17；参见 1. 2. 15），便教授"政治"，色诺芬则指出（*Memor.* 1. 2. 18），首先从门徒

---

① 参见 Dio Chrysostom，*Oratio* 13. 14 and 13. 16；Xenophon，*Memor.* 1. 1. 10。

② 或许在这段文字中，他批评了前 5 世纪海洋化的和商业化（以及民主化）的雅典。参见 Plato，*Gorgias* 519A ff；*The Old Oligarch* 1. 14 – 20 and 2. 1 – 20。

③ Plato，*Apology* 36C. 参见 Plato，*Apology* 20B，那里将苏格拉底的 παιδεα 界定为"个人与政治（公民）美德的结合"。*Cleitophon* 407DE。

④ 实质上，同样的思想见 Xenophon，*Memor.* 1. 1. 16："他［指苏格拉底］讨论……什么是城邦……政府统治有什么特征……以及善于治理人民的人应具有什么品格。"参见上书，4. 6. 13 – 14。

中培养有德之辈，正是苏格拉底的夙愿。柏拉图的《会饮篇》(216AB)实质上主张相同的观点，他让阿尔喀比亚德表白，苏格拉底"逼我承认自己不应按照现在的生活方式生活，忙于雅典的事务，却忽略灵魂的需要"。不过在这里，柏拉图(或苏格拉底)并非暗示我们不应该关心公共事务。同先前《申辩篇》36C 的说法一样，他仅仅表明，我们关注公共或政治问题之前，首先应该注重自己的道德修养和灵魂的需要。

这个思想似乎也在色诺芬那儿(*Memor.* 1.2.17－18)有所反映：

> 或许有人反对说，苏格拉底在教授门人政治之前，应该先教他们自制(*σωφροσύνη*)。对这个说法，我目前暂不答复。但是我想指出，所有老师都是学生的榜样，因为老师通过实践自己的学说来履行自己的训言。我知道，苏格拉底是其追随者的榜样，表现出高贵的人格和高尚的品质，还专门讨论了美德和有关人类的其他问题，才华横溢。我也知道，那两个人[即：阿尔喀比亚德和克里提阿斯]在与苏格拉底交往期间，都是稳重的、自制的，不是因为害怕处罚或责骂，而是因为他们相信，这种行为方式是最好的。

所有残存的证据中，唯独波吕克拉底《苏格拉底的指控》(*κατηγορία Σωκράτους*)，直接谴责苏格拉底公开敌视雅典民主制。[①] 相反，柏拉图的《申辩篇》则略去所有严重指控的材料。这种奇怪的现象很容易解释。柏拉图的《申辩篇》不同于色诺芬的《辩护》和《回忆》1.1.1－1.2.64，它所叙述的事件发生在前 399 年正式审判期间。不过必须承认，柏拉图的论述在许多方面严重偏离了历史过程。我们有理由推测，审判进行期间，一般的政治赦免法仍然有效，那是在前 403 年 5 月三十僭主被推翻之后颁布的。[②] 这个赦免法显然得到严格的遵守，根据此项律法，在审判苏格拉底期间，不能公开对他提出任何政治指控。[③] 这或许可以解释，依照柏

---

① 参见 Xenophon, *Memor.* 1.2.12 and 1.2.58－59; Libanius 47.7 and 34.14; 38.11; 41.2; 33.1; 40.15; 41.7; 42.6; 43.1; 43.18; 43.5。

② 这倾向于一个可能的论点：柏拉图在《申辩篇》里，故意删除所有政治指控的材料，以避免自认犯罪。

③ 《苏格拉底的指控》(*κατηγορία Σωκράτους*)大概于前 393—前 392 年出版，到那一年，前 403 年颁布的政治赦免令或许已经被废弃。无论如何，波吕克拉底的小册子是私人文件，与前 399 年的官方指控不同，它不必遵守这一赦免法。

拉图对正式审判的记载，阿尼图斯（Anytus）为什么煞费苦心，竭力避免把整个过程变成政治事务。这也可以解开阿尼图斯的顽固之谜，阿尼图斯极力坚持，据柏拉图和第欧根尼·拉尔修（2.38 和 2.40）记载，应由美勒托（Meletus）起诉苏格拉底，并签署宣誓书。然而，阿尼图斯始终是整个控告苏格拉底事件背后的中坚力量。阿尼图斯在审判中所起的主导作用，也说明为什么在指控和处死苏格拉底后不久，而且当波吕克拉底用阿尼图斯充当发言人的著作《指控》（κατηγορία 170）出版之后，苏格拉底的门徒选中阿尼图斯，将其作为他们刻意诽谤的目标。他们急切地对阿尼图斯实行报复，企图控制他，给他散布一系列故事，让他永远声名狼藉。[①]

这引出一个相关问题：前 399 年对苏格拉底的整个审判最初难道不是"政治审判"，以某种方式与前 404—前 403 年的政治事件相联系，尽管表面上没有提出或讨论政治指控？倘若不考虑前 403 年的赦免法或"大赦令"（Act of Oblivion），我们可以认为，按照色诺芬、柏拉图和第欧根尼的记载，正式起诉仅包含"字面上的指控"，真正的指控或许是政治性的。阿尼图斯是"大赦令"的主要倡导者之一，这个事实可以说明，美勒托，这位必然被人看作"名义上的原告"，为什么极力主张控告苏格拉底"亵渎神明"。[②] 似乎也是这位美勒托，同一年以同样的罪行起诉了安多基得（Andocides）。如果可以将演讲《反安多基得》（*Contra Andocidem*，此文归于吕西阿斯名下）看作美勒托的作品，或者是由吕西阿斯（Lysias）撰写的法庭辩词，审判安多基得时由美勒托"出面"宣读，那么，我们便能理解，阿尼图斯何以挑选美勒托作"名义上的原告"，参与审判过程，让亵渎神明的字面指控发挥主导作用。《反安多基得》的宣读者是个忠实的傻瓜，走火人魔，不可救药，恐怕正好充当像苏格拉底审判这类耻辱审判的理想工具。[③]

---

① 参见 Xenophon. *Defence* 29 and 31; Plato, *Meno* 95A; D. L. 6. 9 - 10; *Scholia ad Platon. Apolog* 18B; Aristotle, *Pol. Athen*. 27. 5; Libanius, chap. 10; Dio Chrysostom, *Oratio* 55. 22。

② 对于三十僭主统治期间出任官员的那些人，前 403 年恢复的民主制表现出罕见的宽容。参见 Plato, *Epist*. 7. 325B. 尤其是阿尼图斯的宽宏大量，似乎格外突出。他在三十僭主统治期间损失巨额地产，此时却自动放弃一切赔付要求，成为一个典范。伊索克拉底（Isocrates）的 *Oratio* (*Adversus Callimachum*) 23 说：

> ……城邦两个最有影响的人物，塞拉绪布鲁（Thrasybulus）和阿尼图斯，虽然被抢夺去大量钱财……却没有起诉……（也没有）大泄私愤……凡大赦令涉及的问题，他们……与其他公民处于平等地位。

③ A. E. Taylor, *Plato*, *The man and his work*, 6th edit. (London, 1949) 158.

假定整个诉讼过程具有政治性质,我们就能解释阿尼图斯在审判期间何以行为异常(用柏拉图的话说)。因为他似乎突然意识到,苏格拉底倘若逃避起诉书的表面指控,或许也就逃避了真正的指控,它们虽未写出来,却隐藏在整个诉讼过程背后。我们必然记得,美勒托竭力证实正式起诉书的讼词,并没有完全取得成功。曾经一时,苏格拉底几乎被宣告无罪。[①]于是,阿尼图斯走出来,为诉讼救场。这位老道而精明的律师-政治家,发言简明扼要,必然给法庭留下深刻的印象。[②] 他拒绝纠缠于诉讼的技术细节。或许,他始终牢记审判的秘而不宣的真正性质,故而向法庭指出,既然诉讼过程已经开始,而且发展到这个地步,那就只可能有一种判决——有罪。[③] 阿尼图斯也许争辩说:宣判苏格拉底无罪只能使事情更糟,他会继续从事破坏活动,并声言得到法律的保护。[④] 从审判可能具有的政治目的看,宣判无罪将是阿尼图斯及其政治同伙的真正不幸:不仅完全没有达到目的,反而向雅典和全世界表明,苏格拉底及其反民主的观点是正确的。至少在阿尼图斯眼里,这等于前403年恢复民主制最终完全失败。在这种情况下宣判无罪,意味着雅典人民在法庭上十分同情贵族或寡头的反动势力,同情他们最杰出的知识领袖。

贵族或寡头反动势力反对民主政制,苏格拉底则与它们的一些头面人物交往过密,这在雅典早已家喻户晓。甚至可以认为,苏格拉底及其朋友,应为雅典在伯罗奔尼撒战争中的惨败负责,接受谴责,这场战争不仅让雅典帝国几乎分崩离析,而且造成雅典民主制的垮台,并一时恢复了寡头统治。的确,颇有些意味深长的是:前393年,雅典重建长墙(the Long Walls),也就是说,雅典再一次重整旗鼓,以抗击所有的外敌入侵,诸如斯巴达这类寡头城邦,之后,雅典民主派元气复生,勇气倍增,开始对苏格拉底提出政治指控,这种事情,早在前403年,他们因为赦免令的限制而不

---

① 参见 Plato, *Apology* 36A:"我认为我摆脱了美勒托。"

② 参见 Plato, *Apology* 36AB:"若没有阿尼图斯的帮助……人人都会看到,他[指美勒托]的得票数恐怕不够五分之一……"

③ 参见 Plato, *Apology* 31A:"你们可以像阿尼图斯劝告的那样,把我轻易杀死……"以及30B:"我跟你们说,你们照阿尼图斯说的办也好,不那么办也好……"亦见29C。

④ 参见 Plato, *Apology* 29C:

> 如果……你们不相信阿尼图斯的话,他说,既然已经把我抓来审判了,就必须判处死刑,如果不判死刑,那就根本不该抓来。倘若现在把我放了,你们的儿子就会照我教的做,彻底毁了……

能做,并因为斯巴达军事人侵迫在眉睫而不敢做。有些事情,前399年审判期间不能毫无顾忌地加以谈论,前393年之后,显然又能够安然述说了。倘若这一假设正确,这些事情最终似乎由波吕克拉底在《苏格拉底的指控》里说出来。

有趣的是,苏格拉底的辩护士们竭力为他洗刷罪名,企图消除他与三十僭主政权过往的种种嫌疑,尽管少有说服力。在柏拉图《申辩篇》32CD里,苏格拉底讲述了一件事:

> 寡头统治时期,有一回三十僭主把我和另外四个人召去……派我们把萨拉密人雷翁(Leon)从萨拉密捉来,因为他们要将他处死……这回,我又是不用语言而用行动表明,我是一点都不怕死的,我唯一关注的是不做任何不公正、不虔诚的事。那个暴虐的政府虽然大权在握,却没有把我吓得只好去做不义的事。因此……那四个人到萨拉密去捉雷翁,我却走上回家的路。为此,我也许会被处死……①

柏拉图引证这件事是作为一种"对应",相应于苏格拉底前406年在著名的阿吉纽西失利将军审判中的行为。在《申辩篇》32CD谈论的事件中,苏格拉底出于正义,公然对抗暴政,而在406年的审判中,他出于同样理由公然对抗狂热的民主制,甚至甘冒生命危险(参见Plato,*Apology* 32B)。柏拉图的这两个论述表达一种思想:苏格拉底这类人必然与任何形式的统治发生冲突,无论民主制还是寡头制。因此,任何确立的或历史上发达的政体,实际上并没有给真正的哲学家留位置。②

色诺芬的《回忆》1.2.29–38谈到,苏格拉底曾与克里提阿斯以及三十僭主其他一些成员发生严重冲撞。这次冲撞及其随后形成的敌意,完全不为柏拉图所知。事情的起因十分滑稽,甚至相当粗鄙(*Memor*. 1.2.29):有一天,苏格拉底训斥克里提阿斯,因为后者与欧绪德

---

① Xenophon,*Memor*. 4.4.3;*Hellenica* 2.3.39;Andocides,*De mysteriis* 94 也谈及这件事。亦参见 D.L.2.24,文中,萨拉密的雷翁事件与阿吉纽西失利将军事件被当为证据,证明苏格拉底"眷恋民主制"。*Epist. Socrat*. 7.1–2;Themistius,*Orat*. 2.32;[Plato],*Epist*. 7.324E–325A。

② 参见 Plato,*Republic* 496C ff;Andocides(*De mysteriis* 101–102)告诉我们抗拒三十僭主的民众结果究竟如何。

谟(Euthydemus)发生不正当关系。[1] 结果,克里提阿斯对苏格拉底怀恨在心,制定法律不允许任何人教授修辞术,[2]以侮辱苏格拉底(参见 D. L. 2. 19 –20;Xenophon,*Memor*. 4. 4. 3)。因为他根本不知道用什么办法整治苏格拉底,只能借助民众通常指责所有哲学家的指控,将其用在苏格拉底身上。[3] 他企图用这种方式让苏格拉底对民众产生偏见。[4]

苏格拉底意识到三十僭主的专制,于是指出(*Memor*. 1. 2. 32):

> 似乎令人惊诧不已的是……一个人,做了城邦的统治者,弄得人民越来越少,越来越贫困,自己却不知羞耻,亦不承认自己是拙劣的统治者。[5]

色诺芬继续说,这样的话自然让三十僭主大为不悦,召他进见,把法律指给他看,禁止他讲授修辞术。下面一段论述,是色诺芬的苏格拉底(*Memor*. 1. 2. 33 –38)极为罕见的一例,证明"苏格拉底装傻":[6]苏格拉底假装一无所知,询问禁止讲授修辞术究竟是什么意思,并通过询问证明,实施这条法律是不可能的,让卡里克勒(Charicles)陷入极大的困窘和绝境。

整个论述与柏拉图的报告(*Apology* 18A ff. and 19A ff.)明确呼应:苏格拉底意识到必须为自己辩护,抵制过去散播流言蜚语的那些诬陷者。

---

① 显然,苏格拉底的辩护士总是企图引证一些卑劣或荒唐的理由,用以解释苏格拉底的指控者和政敌的行为。参见 D. L. 2. 38;Xenophon,*Defence* 29;Plato,*Apology* 20C;等等。事实上,色诺芬讲述的事件不适合克里提阿斯,后者似乎是有节制的人。因此可以假设,是安提斯泰尼,并非色诺芬,创作了这个故事。提莱的马克西姆(Maximus of Tyre,pp. 251 and 257,edit. Hob.)也谈到这件事,但不是克里提阿斯,而是克里托波鲁(Critobolus),克里提阿斯的儿子。见 Xenophon,*Memor*. 1. 3. 8 – 16;Athenaeus,*Deipnosophistae* 5. 220;D. L. 2. 49,将色诺芬与克里托波鲁相混淆。这是起因于他所运用的资料:*On ancient luxury* by Aristippus。

② 这条法律的历史真实性很可疑。

③ 这里所说的指控在阿里斯托芬的《云》(*Clouds* 225 ff)里已经提及,大概是说,苏格拉底让坏事看上去像是好事。

④ Xenophon,*Memor*. 1. 2. 31 ff。苏格拉底与克里提阿斯的所谓冲撞,以流行的假说为依据:即苏格拉底原本是个智者,因而为克里提阿斯颁布的禁令所影响。苏格拉底是智者的假设似乎亦为波吕克拉底认同。参见 Libanius 102. 13 ff。

⑤ 参见 Xenophon,*Memor*. 3. 2. 1。将国王或政治领袖与牧人相比必定出自安提斯泰尼,他似乎追随荷马《伊利亚特》2. 243。

⑥ 因而可以假设,色诺芬这里受某个已无法确认的古老文本的影响。

色诺芬这里使用的文本，很可能是早先的，柏拉图或许也知道。可以推测，在这一文本中，苏格拉底与三十僭主的冲撞，起因于他所运用的那种修辞术和辩证法，前399年对苏格拉底的审判，则是因为他坚持自然哲学。这个早先的文本或许试图表明，在寡头统治下，苏格拉底因修辞术和辩证法而遭难，在民主制度下，苏格拉底则因哲学而面临死亡。实质上，这只是同一论题的不同说法：无论寡头制还是民主制，都没有苏格拉底这种人的活路，因为他不适合于任何已知的政体。我们甚至可以进一步假定，《回忆》1.2.29－38以两个早年的不同文本为依据，其中一个将卡里克勒，并非克里提阿斯，当作苏格拉底的主要对手。这个早年文本用卡里克勒（可能就是柏拉图的卡利克勒[Callicles]）取代克里提阿斯，大概是苏格拉底辩护者的一个微妙的改动，不想让克里提阿斯，苏格拉底以前的学生或者一个"苏格拉底门徒"，表现出一副丑恶嘴脸。对这种替换还可有另一种解释，即假定色诺芬所用文本企图传达一个思想：作为苏格拉底的门徒或出于对以前老师的尊敬，克里提阿斯不希望直接面对苏格拉底，因此用卡里克勒替代。这或许又是一条证据，证明苏格拉底是克里提阿斯的老师，对克里提阿斯的劣迹负全部责任。与卡里克勒的对话也使我们想起，苏格拉底在柏拉图的《申辩篇》中对付美勒托所用的装傻方式。所有这些似乎表明，有一个文本，不仅报告苏格拉底因教授修辞术和辩证法而遭受三十僭主指控，而且讲述苏格拉底自我辩护的方式。所有这些关于苏格拉底与三十僭主发生冲撞的故事，自然可以作为苏格拉底辩护士的虚构加以摈弃，为他开脱罪过，以消除曾经一时他与这些人友好往来的疑虑。

波吕克拉底在《苏格拉底的指控》（*κατηγορία*）中，指责苏格拉底曾与阿尔喀比亚德和克里提阿斯交往。[①] 有趣的是，他似乎对这两个人做出区分。据色诺芬报告（*Memor*. 1.2.12 ff.），波吕克拉底称克里提阿斯为"最贪婪和最强暴的人"，将阿尔喀比亚德则看作"最放纵、最傲慢、最强横的人"。另一方面，利贝纽斯（92.15）谈及阿尔喀比亚德的许多渎神行为（参见Libanius，94.10；95.8），也谈及克里提阿斯"反民主行径"。[②] 然而，无论色诺芬（*Memor*. 1.2.12）还是利贝纽斯（Chaps. 136 ff.），都一

---

① Libanius，chaps. 136 ff. and 33.9；90.15。我们已经指出，波吕克拉底指控苏格拉底与阿尔喀比亚德的所谓交往，并非他与克里提阿斯保持来往，其资料来源或许可追溯到安提斯泰尼。可以认为，苏格拉底与克里提阿斯的交往在雅典已经家喻户晓。

② Libanius，99.5，他提到，克里提阿斯曾暂停演讲自由。Xenophon，*Memor*. 1.2.31 也有类似暗示。

致认为,波吕克拉底正确断言,阿尔喀比亚德和克里提阿斯对城邦犯下许多滔天罪行。因此毫不奇怪,苏格拉底门人极力要为苏格拉底开脱,避开人们特别对阿尔喀比亚德叛逆和渎神行为进行的一切谴责。这是色诺芬《回忆》1.2.24－28,1.2.39 和 1.2.48 做的工作,也是埃斯基涅、[①]安提斯泰尼[②]和柏拉图[③]所做的工作。无疑,全部"阿尔喀比亚德文献"(Alcibiades Literature)实质上都是反对普通信念的文字,也就是波吕克拉底《苏格拉底的指控》*κατηγορία* 所表明的信念:苏格拉底必须对阿尔喀比亚德尽人皆知的堕落负责。柏拉图的或许还有色诺芬的《会饮篇》,[④]只是这些文献的两个实例。从整体看,"阿尔喀比亚德文献"并不否认苏格拉底与阿尔喀比亚德有密切联系,着重论证,他只要在苏格拉底的影响之下,就始终是个善人——色诺芬说(*Memor.* 1.2.14):

> 我知道,(阿尔喀比亚德)在与苏格拉底交往期间,(他)是自制的,不是因为害怕处罚或责骂,而是因为相信,这种行为方式是最好的。

在《高尔吉亚》,柏拉图为阿尔喀比亚德开脱罪名,反对将雅典蒙受灾难的种种罪恶原因归之于他。柏拉图指出,这些罪恶与其说是阿尔喀比亚德的行为造成,倒不如说是塞米斯托克勒(Themistocles)、西蒙(Cimon)、伯里克利等人实行错误政策的结果,他们"让港口、码头、城墙、财源及类似东西遍及城邦,却没有给正义和节制留下任何地盘"(Plato, *Gorgias* 518E ff。参见 Plato, *Gorgias* 516A ff)。同样的辩解见于柏拉图《会饮篇》(216A ff.)的一个著名段落:阿尔喀比亚德公开承认苏格拉底对他有约束:"可是一离开他,听到人家花言巧语,我就打熬不住了"(*Symposium*

---

① 参见 Aeschines, *frags.* 1－4(edit. Krauss);*Axiochus*, in Athenaeus, *Deipnosophistae* 5.220。见 H. Dittmar, "Aischines von Sphettos", in *Philol. Untersuch.* 21(1912)68 ff;97 ff。

② Antisth. *frag.* 17 and 51. 参见 H. Dittmar, "Aischines von Sphettos", in *Philol. Untersuch.* 21(1912)68 ff;97 ff。

③ 参见 Plato, *Gorgias* 481D and 519AB。这或许是 Plato, *Apology* 19DE and 33A－33C 的意思,苏格拉底否认自己曾经是什么人的老师。

④ 倘若根据波吕克拉底《苏格拉底的指控》的出版对苏格拉底辩护士产生的影响,去研究柏拉图的《会饮篇》与色诺芬《会饮》之间的关系,或许非常有趣。

216B－C)。[1]

然而,柏拉图为苏格拉底辩解时,很少用阿尔喀比亚德作话题,远不及用其他人,例如欧克雷德(Euclides)、安提斯泰尼、埃斯基涅等人。另一方面,两个题为"阿尔喀比亚德"的对话,错误地归于柏拉图名下,与波吕克拉底《苏格拉底的指控》并无关系。《阿尔喀比亚德 I》和《阿尔喀比亚德 II》为某个或某些不知名作者所撰写,其写作时间明显晚于前 393—前 392 年;他们试图模仿柏拉图,却不理解原始的"阿尔喀比亚德文献"得以形成的特殊历史环境。[2] 柏拉图的《会饮篇》不可能写于前 385 年之前,却依然属于"阿尔喀比亚德文献"的一部分。柏拉图撰写《会饮篇》时,或许面临这样一种处境:为了替苏格拉底洗刷罪名,不让他为阿尔喀比亚德的恶行负责,一些苏格拉底门人将阿尔喀比亚德及其品格说得一无是处,漆黑一团,借此暗示,这样的恶人决不可能受苏格拉底影响(这个思想也见 Xenophon, *Memor.* 1.2.13 ff)。柏拉图拒绝波吕克拉底的指控,却希望公平对待阿尔喀比亚德。因此,他不否认苏格拉底与阿尔喀比亚德有交往。相反,他指出,阿尔喀比亚德并不因为这种交往而怎么样,当阿尔喀比亚德与苏格拉底交往,并受其影响时,基本上还是一个骚动不安的年轻人,怀抱鸿鹄之志和远大理想。

安提斯泰尼(参见 D. L. 6.18 and 2.61)、埃斯基涅[3]和欧克雷德[4]都

---

① 参见 Pseudo－Plato, *Alcibiades* I 105B; Plato, *Gorgias* 482AB:"[阿尔喀比亚德]今天这么说,明天那么说……"

② *Alcibiades II* 很大程度上依赖于 *Alcibiades I* 和埃斯基涅的 *Alcibiades*。波希乌(Persius)的 *Fourth Satire* 似乎运用了 *Alcibiades I*。

③ D. L. 2.61 告诉我们,埃斯基涅利用了安提斯泰尼的 *Alcibiades*。参见 H. Dittmar,"Aischines von Sphettos"97 ff。埃斯基涅的 *Alcibiades* 的 11 个残篇保留在 Demetrius(*Περὶ ἑρμηνείας*), Priscianus, Athenaeus, Maximus of Tyre, Aelius Aristides 等人的著作中。参见 H. Dittmar,"Aischines von Sphettos"266－274。在 Aelius Aristides, *Oratio* 2.292 ff(edit. Dindorf)里亦可发现埃斯基涅 *Alcibiades* 梗概的简短说明。Cicero *Tuscul Disp.* 377, ST. Augustine, *De civitate*, Dei 148。

④ D. L. 2.108; Suidas, art. *Eucleides*, 这篇对话只有题目保存下来。帕奈提乌(Panaetius)怀疑 Eucleidean *Alicibiades* 的真实性。D. L. 2.64. 据说,埃利斯的斐多(Phaedo of Elis)也写了一篇题为"Zophyrus"的对话,其中,阿尔喀比亚德扮演主角。D. L. 2.105; Cicero, *De fato* 10. Suidas, art. *Alicibiades* 声称,斐多也写了一篇题为"Alicibiades"的对话。帕奈提乌同样怀疑这篇对话的真实性。参见 D. L. 2.64。克拉特人希罗狄库(Herodicus the Cratetean)在其(*Πρὸς τὸν Φιλοσωκράτην*)中,引用一段无名氏的反苏格拉底诗歌,按照这首诗,苏格拉底向阿丝帕娅(Aspasia),他如何才能赢得阿尔喀比亚德的感情。参见 Athenaeus, *Deipnosophistae* 2.219。这首诗似乎颠倒了柏拉图(*Symposium* 217Aff and 219C)所说的苏格拉底与阿尔喀比亚德之间的关系。

写过题为"阿尔喀比亚德"的对话。安提斯泰尼的对话还列数阿尔喀比亚德许多身体和智力上的特点，讲述他如何辜负了苏格拉底的栽培，结交不良，飞黄腾达，从而走向腐化堕落。关于安提斯泰尼的对话，有五种参考文献涉及：一个是萨提罗（Satyrus）的（Athenaeus, *Deipnosophistae* 5. 220）；[①]两个出于克拉底特人希罗狄库（Herodicus the Cratetean）的《与苏格拉底热爱者》（*Πρὸς τὸν Φιλοσωκράτην*）（Athenaeus, *loc. cit.*, *Antisth. frag.* 1）；另一个见于普鲁塔克（Plutarch）的《阿尔喀比亚德》（*Alcibiad*, chap. 1）；还有一个则分别见于普罗克鲁斯（Proclus, *Comment. in Plat. Alcibiad. I*, edit. Creuzer, 114）和奥林匹多洛斯（Olympiodorus, *Comment. in Plat. Alcibiad. I*, edit. Creuzer, 28）。很可能，正如狄特马（H. Dittmar）指出的，安提斯泰尼在两篇题为《居鲁士》（*Cyrus*）的对话之一，也讨论了阿尔喀比亚德问题（H. Dittmar, "Aischines von Sphettos" 68 ff. 参见 D. L. 6. 16）。安提斯泰尼的"阿尔喀比亚德论题"，若根据残篇及其语境加以重构，其一般要点或许如下：安提斯泰尼对阿尔喀比亚德进行了严厉的批判，毫不留情，这清楚表明，安提斯泰尼试图证实，尽管苏格拉底做出了巨大努力，阿尔喀比亚德依然是个*παράνομος*（不法之徒）。[②] 他缺乏全面*ἄσκησις*（训练），因为不守律法，缺乏节制，致使雅典惨遭不幸，灾难重重。因此，安提斯泰尼写《阿尔喀比亚德》，其基本目的首先是为苏格拉底开罪，称苏格拉底并未腐蚀阿尔喀比亚德，导致雅典衰落，这种辩护倾向，无疑为波吕克拉底《苏格拉底的指控》（*κατηγορία Σωκράτους*）所激发。[③]

---

① 参见 Fr. Leo, *Griechisch – Römische Biographie nach ihrer literarischen Form*（1901）118 ff, 124。

② 参见 Satyrus（Athenaeus, *Deipnosophistae* 12. 534 ff）; *Schol. ad Lucian. Jupp. conf.* 16; Bion of Borysthenes（D. L. 4. 49）; Olympiodorus（edit. Creuzer）173; Arsenius, *Ionia*（edit. Walz）507; Athenaeus, *Deipnosophistae* 13. 574。

③ 安提斯泰尼著作中的阿尔喀比亚德论题是苏格拉底派辩护的一种形式，自波吕克拉底小册子出版后便成为必需。知道这一点，我们能够确认安提斯泰尼《阿尔喀比亚德》的年代大约在前392－前390年。

我们应该记得，埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》[①]或许是伪柏拉图《阿尔喀比亚德 I》(参见 H. Dittmar, *op. cit.* 144.)以及色诺芬《回忆》4.2.1－40[②](可能还有该书的1.2.24－26)的资料来源。埃斯基涅的这篇对话将阿尔喀比亚德描述为妄自尊大的年轻人。阿尔喀比亚德自恃血统高贵，家财万贯，容貌俊美，自信既无须ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ(自省)，亦无须ἐπιστήμη(自知)，或无须ἀρετή(德性)。他不承认任何权威。据艾琉斯·阿里斯泰德(Aelius Aristides)的说法(受埃斯基涅的影响)，苏格拉底似乎是唯一能够掌控阿尔喀比亚德的人。[③] 色诺芬描述的阿尔喀比亚德，整体看来与埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》相一致。这或许暗示，色诺芬这里依赖于埃斯基涅。埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》似乎同样由波吕克拉底的小册子引起，波吕克拉底指控苏格拉底腐蚀阿尔喀比亚德，使其成为雅典的洗劫者。因而，埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》主要是一部辩护性著作，大概写于前392年－前390年之间。它的洞见在于指出一个事实：苏格拉底没有指责雅典政治家。这里，埃斯基涅与《阿尔喀比亚德 I》的作者和柏拉图的《高尔吉亚》截然不同。埃斯基涅似乎避免给人一种印象：苏格拉底正如波吕克拉底指控的那样，曾经蔑视雅典民主制度或雅典民主派领袖。仅这一点便支持我们的论点：埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》是因波吕克拉底《苏格拉底的指控》(κατηγορία Σωκράτους)而引发的一部辩护性著作。因此，尽管埃斯基涅承认塞米斯托克勒缺乏"政治美德"，却坚持认为，他具有"统治术"(ἐπιστήμη πολιτική)。这个陈述恐怕也是针对《高尔吉亚》的，在这篇对话里，柏拉图否认政治家具有政治美德和"统治术"。柏拉图的《高尔吉亚》同样是为了回应波吕克拉底的小册子，写于前392年－前390年之间，即稍早于埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》。柏拉图的《美诺篇》与埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》或许

---

① 这篇对话的残篇收集在 H. Dittmar, "Aischines von Sphettos", K. F. Hermann, De Aischinis *Socratici reliquiis*(1850)和 H. Krauss, *Aischinis Socratici reliquiae*(1911)里。*Oxyrhynchus papyri*(edit. Greenfell and Hunt, London, 1919)残篇1和残篇4 part13, pp. 88－94(papyrus 1608)，修正了 H. Dittmar 提出的一些重构。参见 E. G. Berry, "The Oxyrhynchus fragments of Aeschines of Sphettus", in *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association* 81(1950)1－8; G. C. Field, *Plato and his contemporaries*(London, 1930)146－152 and 156。

② Xenophon, *Memor.* 4.2.2－39(4.2.2－10)，Euthydemus 替代了 Alcibiades。参见 H. Dittmar, *op. cit.* 97。

③ Aelius Aristides, Ὑπὲρ τῶν τεττάρων(edit. Dindorf)2.292－294 和 2.396。

也有密切关系，因为两篇对话都强调 θεία μοῖρα（天命）。[①]

因而可以推测，欧克雷德、安提斯泰尼、埃斯基涅等人的《阿尔喀比亚德》对话，是以辩护的精神撰写的，它们或许就是“阿尔喀比亚德文献”的开始。它们似乎为苏格拉底洗刷罪名，反对人们的指控：即作为阿尔喀比亚德的老师和朋友，苏格拉底应为学生的罪恶行径负责。正如拉尔修所说（2.61），埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》[②]深受安提斯泰尼的《阿尔喀比亚德》影响，将阿尔喀比亚德描述为急功近利的年轻人，野心勃勃、冷酷无情，他凭借高贵的出身、美丽的外表、智慧和财富，渴望成为整个希腊世界的领袖。显然，他希望有一天，超过他的榜样塞米斯托克勒。[③] 苏格拉底向阿尔喀比亚德指出，他的思想空虚而愚蠢。苏格拉底坚持说，塞米斯托克勒的政治成功得益于他严格自律、德高望众和鞠躬尽瘁。[④] 确实，塞米斯托克勒最初喜欢过无拘无束、放荡不羁的生活。结果，他的父亲尼奥克勒斯（Neocles）取消了他的继承权。但是，他突然激发起强烈愿望，希望成为一名杰出的政治家。他坚持不懈，努力学会控制自己，当他设法在萨拉密（Salamis）击退波斯侵略者时，终于实现了自己的远大抱负。苏

---

① 参见 E. G. Berry, *The history and development of the concept of θεία μοῖρα and θεία τύχη down to and including Plato* (Chicago, 1940)。关于埃斯基涅的 θεία μοῖρα，见 *frag.* 3 (Krauss) and E. G. Berry, *op. cit.* 43 – 44。埃斯基涅（Aeschines）的对话 *Axiochus*（D. L. 2. 61）也接触到阿尔喀比亚德论题。据克拉特人希罗狄库记载（Athenaeus, *Deipnosophistae* 5. 220），“在 *Axiochus* 里，他[指埃斯基涅]激烈地攻击阿尔喀比亚德是个酒鬼，喜欢追逐别人的妻子”。埃斯基涅的 *Axiochus* 不是收入——尽管是错误地——*corpus Platonicum* 的 *Axiochus*。埃斯基涅的 *Axiochus* 还有两个残篇可见 Priscianus (edit. Hertz 2. 368；参见 H. Krauss, *op. cit.* no. V and pp. 66 ff)，也见 Pollux, *Onom.* Z 135（参见 H. Krauss, *op. cit.* no. V）。据说，Lysias 也写了一篇 *Contra Alcibiades*，两个非常有意义的残篇保存在 Athenaeus (*Deipnosophistae* 12. 534) 和 *Lexic. Patm.* 153 里。参见 L. Gernet and M. Bizos, *Lysias* (1926) 2. 270 – 271。

② 参见 A. E. Taylor, *Philosophical studies* (London, 1934) 1 – 27。在第 14 页，泰勒不同意当时一位作者的观点，即认为埃斯基涅的 *Alcibiades* 主要是辩护性质的。安提丰（Antiphon）的 Ἀλκιβιάδου λοιδορία，同样涉及公元前 418 年雅典的政治状况，与围绕苏格拉底争论而引发的特殊的阿尔喀比亚德文献无关，亦与波吕克拉底对苏格拉底的攻击无关。见 F. Blass, *op. cit.* 1. 106；Plutarch, *Alcibiades* 3；Athenaeus, *Deipnosophistae* 12. 525。

③ 参见 Xenophon, *Memor.* 4. 2. 2 – 39 and 1. 2. 12 – 48，其中似乎包含有关塞米斯托克勒的材料，因此，或许受埃斯基涅的 *Alcibiades* 影响。

④ 柏拉图公开斥责塞米斯托克勒（Gorgias 519A and 516A ff），埃斯基涅却认为他是一个杰出政治家。柏拉图的消极态度似乎源自这一事实：波吕克拉底赞赏了塞米斯托克勒。*Gorgias* 是柏拉图反驳波吕克拉底的 κατηγορία，后者赞扬塞米斯托克勒，所以毫不奇怪，柏拉图就反对塞米斯托克勒以及所有波吕克拉底所说的杰出人物。

格拉底显然继续与阿尔喀比亚德讨论，问后者具有什么特殊资质，胆敢自比塞米斯托克勒。阿尔喀比亚德不得不承认，自己缺乏塞米斯托克勒成为伟人所具有的一切美德，他泪流满面，恳求苏格拉底为他指点出路，以求美德和卓越。苏格拉底似乎仅仅报告与阿尔喀比亚德的这次会见，然后向听众证实，这并非自己的特殊才能，而是神的庇佑让他能够暂时影响阿尔喀比亚德。这篇对话的最后几行早已脍炙人口：

> 虽然我不具备什么特殊知识（*μάθημα*），可为一切人所用……但我相信，我能通过我的爱，通过不断的交往，改造阿尔喀比亚德。（*διὰ τὸν ἐρᾶν*）①

据埃斯基涅说，苏格拉底没有特殊的知识或技艺传授他人。因此，他实际上并非哲学家、智者或教师，更不是阿尔喀比亚德的老师，而是一个“有灵感的人”，其见解由他对人民的热爱所激发。在埃斯基涅那里（*frag.* 3 Krauss），苏格拉底指出：

> 假如我想像出能用什么 *τέχνη*（技艺）帮助他［即阿尔喀比亚德］，那我的确应该为滔天罪行承担责任。然而事实上，我以为，这种凌驾于阿尔喀比亚德的优势是天命（*θεία μοῖρα*）赋予我的，没有理由解释，人们何以对此惊诧不已。

《阿尔喀比亚德 I》在某种程度上依赖于埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》，因此，亦依赖于安提斯泰尼的《阿尔喀比亚德》。在《阿尔喀比亚德 I》（105DE 和 124C）里，苏格拉底告诉年轻的阿尔喀比亚德，倘若没有他的帮助，后者根本无法实现自己的远大目标。苏格拉底坚持说（105A），按照他的看法，倘若阿尔喀比亚德面临选择：或者改变生活方式，或者死亡，他宁愿选择死亡。这里，我们必然想起色诺芬（*Memor.* 1. 2. 16）：

我相信，假如神明让他们［即阿尔喀比亚德和克里提阿斯］作出选择，或者像苏格拉底那样生活，或者死亡，他们宁愿选择死亡。

---

① *Oxyrh. papyr.* part 13, no. 1608; *frag.* 4 (Krauss)。参见 the Pseudo – Platonic *Alcibiades I* 105A ff; Aelius Aristides, *Ὑπὲρ τῶν τεττάρων* (edit. Dindorf) 2. 292 – 304 and 2. 396。

> 因此可以认为,《阿尔喀比亚德 I》和《回忆苏格拉底》1.2.16 都依赖于某种安提斯泰尼传统。①

分别归属于安提斯泰尼和埃斯基涅的两篇对话《阿尔喀比亚德》,实际上是阿尔喀比亚德与苏格拉底的对话,由后者叙述,试图描述他与阿尔喀比亚德私人交往的性质。在安提斯泰尼的《阿尔喀比亚德》里,阿尔喀比亚德与苏格拉底的对话采取苛评阿尔喀比亚德的形式,②而埃斯基涅的《阿尔喀比亚德》则试图表明,苏格拉底与阿尔喀比亚德交往有何目的,他对后者产生什么影响。这里,我们再次遇到苏格拉底门徒的辩护方式:倘若阿尔喀比亚德听从苏格拉底的劝告,其行为将是明智之举。这些辩护士似乎断言,苏格拉底对阿尔喀比亚德的影响时间短暂,不久,后者显然避免与苏格拉底交往。③ 然而,苏格拉底不应为此受责。④ 因此,讲述苏格拉底的《阿尔喀比亚德》和《会饮》等文献,基本上应该理解为替苏格拉底进行一般辩解的特殊层面。⑤ 伊索克拉底(Isocrates,Busiris 5)似乎提出一个解释,说明《阿尔喀比亚德》文献的辩护倾向,他谴责波吕克拉底以指控苏格拉底为目的:

> 你让阿尔喀比亚德成为苏格拉底的学生,尽管众所周知,他从未受教于苏格拉底。然而,恐怕人人都同意,阿尔喀比亚德显然比他的同代人优秀。假如死人有判断力,能够判断关于他们的种种言论,那么,苏格拉底或许因为你的指控而感谢你,犹如感谢那些试图颂扬他的人那样……⑥

---

① Xenophon,*Memor.* 1.2.24,似乎也受埃斯基涅的 Alcibiades 影响。

② 同样的思想似乎以一篇 Alcibiades 对话(佚失)为基础,根据 Aelian(*Var. hist.* 2.1)保存的论述,苏格拉底提醒阿尔喀比亚德,与浩瀚的世界相比,他在尘世间的那些巨额财产微不足道。

③ 参见 Xenophon,*Memor.* 1.2.47。这个思想也见 Plato,*Symposium* 216BC。

④ 柏拉图《会饮篇》(*Symposium* 215E ff)中阿尔喀比亚德的话,或许也是由波吕克拉底主张引起。参见 Th. Gomperz,*Griechische Denker* 2(3rd edit.)318。

⑤ 参见 E. Dupréel,*La Légende Socratique et les sources de Platon*(Brussels,1922)277 ff。

⑥ 伊索克拉底这里意思是,阿尔喀比亚德是当时最著名的人物,因此,被称作他的老师必然是一种荣誉。

因此，最让人惊讶的是，除了一段令人不快的简短文字（参见 *Memor*. 1. 2. 12 – 48），色诺芬的《回忆》并没有直接涉及阿尔喀比亚德论题，尽管人们对此满怀期待，希望色诺芬能比其他人提供更多信息。或许，《回忆》3. 7. 1 – 9 能够解释这种异乎寻常的遗漏。这段文字包含了苏格拉底与卡尔米德的对话；前者鼓励胆小却自负的卡尔米德从政。苏格拉底提出的种种论证，我们发现至少有三个大概取自古老的《阿尔喀比亚德》对话。[①] 因此，在《回忆》3. 7. 1 – 9，色诺芬似乎受最早的苏格拉底派的“阿尔喀比亚德传统”影响。色诺芬唯一的创新是：用卡尔米德替换阿尔喀比亚德。替换的理由不难猜测：波吕克拉底指控苏格拉底与阿尔喀比亚德交往，色诺芬企图为苏格拉底开罪，便在《回忆》中干脆挥刀裁剪，凡明显涉及阿尔喀比亚德或苏格拉底与阿尔喀比亚德交谈的文字，统统加以铲除。[②] 他这么做，试图给人造成一种印象：苏格拉底从未与阿尔喀比亚德交往过，由此推论，波吕克拉底的指控没有根据。这套说法，同样适用于色诺芬的《会饮》，显然出于同一理由，色诺芬用卡尔米德替换了阿尔喀比亚德。[③] 第三处替换可在《回忆》4. 2. 1 – 40 发现：欧绪德谟替换了阿尔喀比亚德。[④] 在《回忆》4. 2. 1 – 10 的欧绪德谟背后，我们不仅发现了阿尔喀比亚德，而且还发现无法验明身份（identification）的其他一些人。至于色诺芬为什么选择卡尔米德和欧绪德谟替换阿尔喀比亚

---

① *Memor*. 3. 7. 4 的资料来源也为 *Alcibiades I*（114B）的作者所用；*Memor*. 3. 7. 6 所依据的文本保存在，Aelian *Var. hist*. 2. 1 里；*Memor*. 3. 7. 9 的来源也是 *Alcibiades I* 119B – 124B 的依据。埃斯基涅的 *Alcibiades* 或许是伪托柏拉图的 *Alcibiades I* 的来源，而它可能也受安提斯泰尼的 *Alcibiades* 影响。

② 色诺芬（*Memor*. 3. 11. 1）记载了苏格拉底对赛阿达泰（Theodete）的一次访问：“一个在场者（τῶν παρόντων τινὸς）提到她的名字。”这个“在场者”大概是阿尔喀比亚德，赛阿达泰的情人。参见 F. Dümmler, *Kleine Schriften* 1. 229 ff；K. Joël, *op. cit*. 2. 720。K. Joël 也主张（*op. cit*. 2. 721 ff），在色诺芬的《会饮》中，安提斯泰尼替代了阿尔喀比亚德。

③ 柏拉图的《会饮篇》（222B）里也提到卡尔米德和欧绪德谟。也许正是从柏拉图的《会饮篇》里，色诺芬得到启发，用这两个名字替代阿尔喀比亚德。

④ 欧绪德谟为何许人的问题令人困惑。撇开他纯粹作为其他人的“稻草人”这些例子，苏格拉底文献中相应这个名字指涉五个不同人物：克里提阿斯的“情人”（Xenophon, *Memor*. 1. 2. 29）；苏格拉底的弟子（*Memor*. 4. 2. 1 – 40；4. 3. 2 – 18；4. 5. 2 – 12；4. 6. 2 – 14）；柏拉图《克拉底鲁篇》（*Cratylus*）和《欧绪德谟篇》（*Euthydemus*）中提到的辩证法家；Polemarchus 和 Lysias 的兄弟（Plato, *Republic* 328A ff）；以及 Diocles 的儿子和苏格拉底的“情人”（Plato, *Symposium* 222B）。Athenaeus, *Deipnosophistae* 3. 116 曾提到一个名叫欧绪德谟的雅典小诗人。

德,除非我们承认,两人的某些品性与阿尔喀比亚德相同,否则无法解释。[①]

无论如何,重要的是,阿尔喀比亚德的名字没有出现在色诺芬的《回忆》1.3.1-4.8.11 和《会饮》中,引人注意。充分解释这一点的唯一途径是要认识到,色诺芬力图避免同时提及苏格拉底与阿尔喀比亚德。阿尔喀比亚德问题首先是波吕克拉底提出的,色诺芬用最极端、最素朴的方式加以处理:干脆祛除阿尔喀比亚德。

然而,正如前面所说,《回忆》1.2.12-39 隶属于最初独立的苏格拉底派的《申辩篇》(*Apology*),色诺芬在此承认,阿尔喀比亚德曾经寻求与苏格拉底交往;但是,他坚决否认,两人曾有过真正的亲密关系。据色诺芬(*Memor.* 1.2.15)说,阿尔喀比亚德与苏格拉底交往只是为了"精于言谈和行动,无与伦比"。然而不久,他便"离开苏格拉底,从事政治了,[他]恐怕决不会为此去寻求伙伴的"(*Memor.* 1.2.16;参见1.2.47)。在他"与苏格拉底交往期间,能够借助苏格拉底的榜样,控制[自己的]邪恶习性";然而,离开苏格拉底之后,"他逐渐忽略自己的职责"。[②]"难怪,特别自[他]长时期不和苏格拉底在一起之后,就变得倔强任性了"(*Memor.* 1.2.25)。

> 既然如此,倘若[他]做了错事,指控者怎么能因此而指责苏格拉底呢?事实上,早年,[他]还年轻……是苏格拉底让他变得温文尔雅,举止端庄,然而,指控者却没有一个褒奖之词。(*Memor.* 1.2.26)

因此,"谈及阿尔喀比亚德时,不能说[他]与苏格拉底交往,是因为[他]喜欢他……"(*Memor.* 1.2.39)[③]

色诺芬的《回忆》涉及阿尔喀比亚德与苏格拉底交往的文字,仅此一处。这个情形只能借助一个事实说明,即《回忆》1.1.1-1.2.64 最初是

---

① *Memor.* 4.2.11 称欧绪德谟"雄才大略",*Memor.* 4.2.1 说欧绪德谟"美貌"——这两个特征传统上都与阿尔喀比亚德这个人联系在一起。色诺芬不像柏拉图,他以同情的口吻谈论这个欧绪德谟。参见 *Memor.* 4.2.40。

② Xenophon, *Memor.* 1.2.24,这段或许受埃斯基涅的 Alcibiades 影响。

③ 参见 Athenaeus, *Deipnosophistae* 12.543C:"连安提斯泰尼……也断言,他[指阿尔喀比亚德]……颇具男子气概……且俊美……"

一篇独立文章,与《回忆》的其他部分不同。既然《回忆》1.1.1 - 1.2.64 直接针对波吕克拉底,所以它们不能完全忽略阿尔喀比亚德,或者用另一个人替换他。

柏拉图(*Apology* 33A - 34C)似乎也触及"阿尔喀比亚德问题",他让苏格拉底说:

> ……我从未作过丝毫让步,无论是对那些被我仇家指为我的弟子的人,还是对其他人。我从来没有固定的学生,不过,如果有人愿意来,听我讲如何执行我的使命……我不会拒绝。任何人,不管富人还是穷人……(都准许来)。而且,无论他变成好人还是坏人,都不能由我负责。因为我从未教授他任何东西,也没有对谁作出许诺。要是有人说,他私下从我这里学到或听到一些东西,别人都不知道,那是说瞎话(参见 Aeschines, *frag*. 4 [edit. Krauss])。

在归属安多基得(Andocides)名下的著作里,我们发现一篇《反阿尔喀比亚德》(*Contra Alcibiadem*)。[①] 尼基业(Nicias)与阿尔喀比亚德之间的著名争论(Thucydides 6.9 - 32)所触及的一些问题,在这篇演说中似乎也有体现。[②] 据《反阿尔喀比亚德》(21)(同修昔底德 6.15)记载,对于阿尔喀比亚德,雅典民众百感交集,充满愤怒、屈从和恐惧。演说还指出(*Contra Alcibiadem* 16),阿尔喀比亚德"反对将自己混同于他的雅典同胞,与他们平起平坐,甚至说他略高一筹,都不允许",修昔底德(6.16)则说,人称阿尔喀比亚德"为自己的地位颇感自豪","拒绝与其他公民享有平等地位"。无论在《反阿尔喀比亚德》(21 - 22,25 - 32)还是在修昔底德的著作(6.16,6.15,6.12)里,阿尔喀比亚德都为自己的业绩自吹自擂,吹嘘为 choregos(指挥家),奥林匹亚的胜利者。最后,《反阿尔喀比亚德》(24,27)的作者和修昔底德(6.16)明确指出,民众坚信阿尔喀比亚德有称霸的野心。尤其修昔底德,不仅表明,雅典人民"怀疑他[阿尔喀比

---

① 参见 F. Blass, *Attische Beredsamkeit* 1.336 ff; R. C. Jebb, *The Attic orators* (London, 1876) 1.134 ff; A. E. Raubitschek, "The case against Alcibiades (Andocides IV)", in *Transactions and Proceedings of the American Philosophical Association* 79 (1948) 191 ff。

② 没有理由推测,*Contra Alcibiadem* 的作者读过修昔底德,或者,修昔底德知道 *Contra Alcibiadem*。

亚德]有称霸的野心,因而憎恨他",而且主张(6.53),雅典人认为他是第二个佩西司特拉托斯(Pisistratus)。

显然,《反阿尔喀比亚德》(24)的作者不是激进的民主派人士,这可从 *Contra Alcibiadem* 1 和 2 得知,作者在那里谈到自己,谈到身为贵族(ἀγαθός)的听众。他直言不讳地谈论阿尔喀比亚德:"这个城邦将经历此人带来的巨大灾难,将来,他要为这些行径负责,以至于不会有人再想起他以前的恶行。"① 另一方面,《反阿尔喀比亚德》最引人注目的遗漏,是完全没有涉及苏格拉底与阿尔喀比亚德的关系。对这个惊人之举,有若干解释:关于苏格拉底与阿尔喀比亚德交往的许多事件——也是依据苏格拉底派的"阿尔喀比亚德文献"——作者可能不知道。倘若果真如此,我们可以推测,《反阿尔喀比亚德》写于"阿尔喀比亚德文献"形成之前(A. E. Raubitschek, *op. cit.* 206)。或者,作者像色诺芬一样,并出于同样的理由,抹去涉及苏格拉底的所有资料,将他与阿尔喀比亚德彻底分离。或许,这也说明一个奇怪的事实,即作者闭口不谈阿尔喀比亚德的政治活动:假如他真与苏格拉底有什么联系,这些活动很可能严重玷污苏格拉底。这里,我们再次明显遭遇苏格拉底派的普遍传统:苏格拉底与阿尔喀比亚德之间绝无密切关系,苏格拉底决不应该因为阿尔喀比亚德的暴虐行径而受指责。

阿尔喀比亚德论题似乎源于这样一种说法:作为阿尔喀比亚德的老师,苏格拉底应为前者的罪行负全部责任。实质上,它是为苏格拉底辩解的一个重要方面,举足轻重。甚至可以认为,这个说法最早是由波吕克拉底明确提出的。这又为我们提供全部"阿尔喀比亚德文献"起源的最早时期。

与苏格拉底辩解的政治内涵相联系,最后或许也是最困难的一个问题是:前 399 年的审判讲出了所有一切吗?我们知道正式"起诉书"的文字及内容。至于我们获知的这份"起诉书"的信息正确与否,目前没有正当理由加以怀疑。我们也知道,依据前 403 年的赦免法,不能对苏格拉底提出政治指控,至少在前 399 年不行。阿尼图斯是这个赦免法的主要倡导者之一,同一个阿尼图斯,也是起诉苏格拉底背后的中坚力量。因此,有理由设想,当他被迫遵守自己的赦免法时,是

① 这段话或许指阿尔喀比亚德卷入秘社的渎神活动及毁坏神像。

多么痛苦。正式"起诉书"本身不涉及苏格拉底的任何"政治罪行"，这一单纯的事实不说明任何问题。"起诉书"很可能只是"字面的起诉"，公开审判时由美勒托宣读和起誓。这可以解释，色诺芬(*Memor*. 1.2.62-64)为什么坚持认为，"照起诉书提出的指控，不必施以死刑"，而且可以解释，阿尼图斯为什么，据柏拉图说(*Apology* 29C)，不顾一切法律手续和具体规程，在审判期间力主用死惩罚苏格拉底(参见 *Apology* 36AB;30B;31A)。然而，色诺芬和柏拉图或许都没有意识到，一个勇敢的人为自己辩解，反击那些无聊指控，所期望的唯一东西就是居高临下和佯装无知的幽默格调，柏拉图将其再现出来，却似乎没有完全理解，不知其真谛所在。这或许全新地阐释了柏拉图所刻画的苏格拉底的特性，即所谓的苏格拉底装傻，[①]特别涉及到它得以产生的特殊环境。

苏格拉底审判一再拖延，直至驱逐三十僭主，恢复雅典民主制后的第四年。对这一事实，我们不能赋予太多的意义。[②] 前404—前403年的革命与反革命，使雅典法院的日常工作陷于混乱，倘若不是完全停止的话。依照前403年赦免法或大赦令，[③]凡前403年夏季以前(即任命欧克雷德为执政官以前)发生的行为，都将予以排除，不作为控罪的依据。[④] 雅典法官必须保证，凡以欧克雷德执政前的事实为依据的起诉，均不予受理，除非指控对象是三十僭主、十一人、比雷埃乌(Piraeus)十人，以及赦免法明确排除的某些人。[⑤] 法庭审判官同样必须恪守一年一度的誓言："我将不会铭记过去的错误，亦不会怂恿别人记住这些错误。"[⑥]根据塞拉绪布鲁(Thrasybulus)的亲密朋友阿基努斯(Archinus)的提案，另一部法规得以颁布，准许每一个被告的特殊请求，驳回一切针对欧克雷德执政前的行

---

① 我们仅知道"苏格拉底装傻"的一例，见 Xenophon, *Socratica*; *Memor*. 1.2.33-37。

② 关于苏格拉底审判的延宕，[Plato] *Epist*. 7.325B 有解释："……好像出于偶然……"柏拉图，或者，无论谁是第七封信的作者，似乎都无法为这种延宕提供确切的理由。

③ 参见 P. Cloché, *La restauration democratique á Athènes en* 403 (Paris, 1915); A. P. Dorjahn, *Political forgiveness in old Athens*; *The amnesty of* 403*B. C.* (Evanston, 1946)。

④ 参见 Plato, *Menexenus* 244A，雅典人被告知，忘掉曼尼基亚(Munichia)战役，依照大赦令生活。在公元前403年的曼尼基亚战役中，克里提阿斯战败(Xenophon, *Hellenica*. 2.4.19)，结束了三十僭主的统治。

⑤ 参见 Andocides, *De mysteriis* (edit. Blass) 91; Aristotle, *Pol. Athen*. 39.6;40.3。

⑥ Andocides, *De mysteriis* 91; 参见 Xenophon, *Hellenica*. 2.4.43; Aristotle, *Pol. Athen*. 40.2; M. Fränkel, "Der attische Heliasteneid", in *Hermes* 13 (1878) 452-466。

为所提出的起诉。[1]

一旦恢复民主制，并再次启用以前的德拉科和俊伦法律或条例，就必须彻底修订和编纂全部雅典法典。为此目的而任命的特殊委员会没有完成任务，直到后来某个时候。人们很快发现，先前的一些法规与刚刚通过的赦免大法相冲突。依据蒂撒迈纽(Tisamenus)的提案，通过一项法律，准许修改德拉科和梭伦法典。于是，设立由五百人(或议员)和五百立法者(nomothetae)组成的机构，审查古代法典和新颁法规。所有获准法律，都刻在嵌花拱廊(Stoa Poikele)的墙壁上。最高法院(the Areopagus)欣喜地看到，它们得到严格遵守(参见 Andocides, *De mysteriis* 81 ff)。最后，颁布了两个终结性法令：第一个法令禁止法官依据非近期公布的法律断案，亦禁止法官批准他人这么干(参见 Andocides, *op. cit.* 87)；第二个法令规定，凡"旧民主制"时期进行的司法审理，统统有效，而三十僭主期间通过的一切法规，则正式予以废除(参见 Andocides, *op. cit.* 87; Demosthenes, *Contra Timocratem* 15)。

颇为奇怪的是，根据前403年的赦免法及随后的法律改革，波吕克拉底《苏格拉底的指控》(*κατηγορία Σωκράτους*)应该算得上满篇政治指控。文中，苏格拉底成为仇视雅典民主制的敌人，他与自己的亲朋好友合伙，不仅计划，而且造成雅典民主制于前404年倒台。由此看来，后期智者(the Late Sophist)自以为不受赦免法约束，因为他们的行为并非官方身份。因此，他们可以公开谈论正式审判期间不能起诉的一切事情。有把握认为，阿尼图斯及其同伙依然记得"一位[民主制度]恢复者"的命运。据亚里斯多德记载，当这个人：

> 违反赦免法，开始抱怨时，阿基努斯将他带到议事会前，劝议员不经审判便将其处死。阿基努斯成功了，因为他对议员们说，现在正是他们表明是否愿意拯救民主制，恪守自己誓言的时候。假如放了这个人，无异于鼓励其他人仿效。若杀了他，当警告所有人。果然如

---

[1] 参见 Isocrates, *Oratio* 18 (*adv. Callimachum*)，特别是1-4；Lysias, *Oratio* 6；12；13；16；18；19；25；26；31；32 (*Oratio* 6 可能不是 Lysias 所写，而是出自同一时代的一位佚名作者)；Pausanias 3.9.2。关于前403-前399年期间雅典内部事务的一般论述，参见 C. Grote, *History of Greece* (1879) 8.290-305；R. C. Jebb, *The Attic orators*, I (on Lysias)。这里提出一个问题：审判苏格拉底是否不违反赦免令，因为指控所涉及的事情先于欧克雷德执政。参见 Plato, *Apology* 18A-19D。然而，我们必须假定，这些指涉所采用的方式纯粹是苏格拉底式的。

此。杀了这人之后，再没有人胆敢破坏赦免法。[1]

波吕克拉底提出的政治指控无疑性质严重，而且，倘若他指控时用的材料源于苏格拉底派，而不是——事实上似乎是——安提斯泰尼—犬儒派（Cynic），恐怕更严重。波吕克拉底与色诺芬之间发生的笔墨官司，其全部问题的关键，似乎就在这里。毫无疑问，波吕克拉底的一些指控或说法，还有色诺芬的某些反驳，根据都是似乎占据统治地位的安提斯泰尼来源。不过，这点并非证明，波吕克拉底和色诺芬采用的安提斯泰尼资料本身是"非苏格拉底派"的，或者，它们与苏格拉底的真正学说相冲突，无论什么学说。安提斯泰尼及其直接追随者，或许就是苏格拉底的相对忠诚的门徒，即使我们必须承认，他们夸大了苏格拉底的某些观点，推出极端的结论，或者激进地加以应用，远远超出苏格拉底原来的设想。然而，我们必须始终牢记，安提斯泰尼，或许还有苏格拉底，自命社会改革家。社会改革家竭尽全力，批判或谴责现存的社会、道德、政治或法律制度，很容易为他们的同代人视为革命者，因而，亦是现存社会秩序的"颠覆者"。

波吕克拉底的政治指控倘若是真实的——历史在某种程度上似乎支持它们——那么我们必须承认，苏格拉底审判，尤其是围绕苏格拉底的文字之争，主要不是哲学争论（philosophenstreit），首先则是雅典贵族—寡头派与民主派进行长期而艰苦的斗争过程中发生的一个事件。前399年的苏格拉底审判是政治审判，这个思想似乎从阿尼图斯的暗示（Plato，*Meno* 95A）得到支持：有一天，苏格拉底终因"得罪人"而吃苦头。[2] 可以推测，这段话指苏格拉底污蔑雅典民主制度。相反，柏拉图《申辩篇》的证据似乎反对"苏格拉底审判是政治审判"的假设。这里的苏格拉底再三表示，他遭受起诉，是因为他作为哲学家或智者，人们长期对他抱有成见。因而可以认为，假如真正的罪过是*μισοδημία*（敌视民主制），苏格拉底恐怕就不会坚持，起诉他的实际借口是亵渎神明。由于前403年大赦令的限制，阿尼图斯、美勒托、吕康（Lycon）等人无力将苏格拉底审判变成政治事务，同样，柏拉图或许出于自身的理由，亦避免触及苏格拉底指控的政治

---

[1] Aristotle，*Pol. Athen.* 40. 2. Cf. Andocides，*De mysteriis* 81 ff.

[2] 参见［Plato］*Epist.* 7. 325BC，这段文字告诉我们，苏格拉底"是被某些有权势的人送上审判台的"。这些有权势的人很可能是重新恢复的雅典民主制领袖。

性质。[①]

前 403 年 5 月，贵族—寡头派失败，民主力量胜利，苏格拉底，这位被人认作最有影响的贵族知识领袖，注定厄运临头，无可挽救。也许，与波吕克拉底的指控相关的种种问题，最好用下述方式解决：波吕克拉底的一般指控，即苏格拉底计划并现实地（或许凭借朋友、门人、信徒、同党等）造成雅典民主制于前 404 年垮台，从整体看，很可能有历史事实为依据。[②]普鲁塔克（Cato 23）报告说，大加图（Cato the Elder）认为，

> 苏格拉底是非凡的空谈家，企图发挥最大能力，废除它的[民主制的?]习惯，规劝民众反对现存法律，从而成为城邦的霸主[寡头领袖?]。[③]

普鲁塔克的这番话，或许反映了全部苏格拉底争论的政治内涵。然而，为了具体证实这个一般指控，波吕克拉底运用各种事例，而且，为了支持他的“事项清单”（bill of particulars），他列举一些专门事例，所有这些事例很可能都取自安提斯泰尼。

即便假定，波吕克拉底对苏格拉底的一般指控从历史看是正确的，波吕克拉底所运用的材料实际上是苏格拉底派的，将“叛国者”之名加于苏格拉底恐怕还是过于天真。从前 7 世纪到罗马征服，希腊历史主要是一系列政治杀戮、放逐、抄没、密谋与反密谋。城邦的“民主”因素——工匠和小贩、工人、零售商、水手、渔夫，总而言之，最卑贱的手艺人（或 demiourgoi），还有被人叫做“佣人”（thete）或“做活人”的全体雇工——突然发现是有才干的领袖或组织者。由于前 8 世纪和前 7 世纪希腊经历的经济变化，“民主”因素逐渐意识到自己的社会意义和政治力量。从那时起，城邦分成两个阵营、两个派别：旧贵族或旧寡头与新兴“民主派”。在希腊某些城邦，寡头或贵族必须面对圣

---

① R. Hackforth, *The composition of Plato's Apology* (1933) 73－76，作者否认审判具有任何政治涵义。

② 参见 Josephus, *Contra Apionem* 2.264：“……对他［指苏格拉底］提出另一个指控，即……教唆年轻人鄙视现行制度及城邦法律。”

③ 考察一下普鲁塔克（或加图）是否熟悉苏格拉底争论的“波吕克拉底版本”，或许很有趣。

坛郑重发誓，永远仇恨人民和民众运动，毫不留情地予以灭绝，坚决抑制“民主派”力量的兴起，因为在民主派眼里，高贵的出身和巨额的财富都一钱不值，毫无意义。这些党派斗争和党派仇恨时常采取族群仇杀的形式。在所有这些革命和反革命的过程中，人们听见残暴的狂笑和凶猛的咆哮，让人毛骨悚然，血液凝结。要理解在这些政治动乱中，人的情感达到什么程度的非人的极端，人们只须读读修昔底德，他有许多文字讲述国外战争如何加剧国内冲突，骇人听闻。前6世纪后半叶开始，雅典贵族和寡头寻求斯巴达介入，以求政治控制或维持他们对抗“民主派”的力量，这逐渐成为雅典的实际。至少在古人眼里，这种行为并非通常意义的“叛逆”（treason），或者还应该说，当时该词亦没有现代的和丑恶的意味。在许多残酷的政治内斗（希腊城邦史的特征）中，这种行为被广泛接受并频繁采用。自然，如果这些方法失败，政变的凶犯常常被胜利一方无情地加以清除，主要不是当作“叛国者”，而是当作失败的政治运动或派别的同党，胜利一方对他们报仇雪恨，不共戴天。

雅典史和雅典政治发展的研究表明，城邦并非唯一需要雅典公民献忠心的机构。[①] 雅典公民成为城邦成员之前，早已是氏族（phratria）、[②]宗族（genos）、部落（phyle）、家族（oikios）这类血亲组织的成员了，或许，还是某一宗教团体的成员。[③] 撇开这些种类繁多、较为有形的“团体”，我们在雅典——与其他地方一样——还发现有些团体建立在友谊的基础上，[④]这里的成员完全出于自愿，他们走到一起，凭借的是忠诚、共同兴趣、同等社会地位，常常还需要年龄相近。[⑤] 这些“友谊团体”激励出成员

---

① 对这些问题的更详尽考察，见 A. H. Chroust, "Treason and patriotism in ancient Greece", in *Journal of the History of Ideas* 15 (1954) 280－288。

② 尽管克利斯提尼的政体改革沉重打击了氏族制度，然而，后者在雅典的政治和社会生活中依然起着重要作用。这一点有事实证明：在氏族成员当中，依然精心维护特殊的崇拜、祝典和仪式。

③ 阿里斯托芬的 *Ecclesiazusae* 对废除家族纽带的主张冷嘲热讽。另一方面，柏拉图的 Crito 和 Republic 则强调爱国主义高于所有其他社团考虑。参见 N. M. Pusey, "Alcibiades and τὸ φιλόπολι", in *Harvard Studies in Classical Philology* 51 (1940) 217 ff; B. Haussoulier, *La vie municipale en Attique* (Paris, 1884) 196 ff。

④ 除了亲缘关系，对古希腊人来说，友谊是人与人之间联系的最强有力的纽带。

⑤ 参见 G. M. Calhoun, *Athenian clubs* (Austin, 1913) 27 ff and 39 ff。

的忠诚和依附性,极其强烈。[①] 因此不足为怪,这些友谊社团的成员身份,往往比公民身份更珍贵,人们依附这个城邦,主要与他隶属一个或几个这类小社团有关。[②] 这些不同的小团体,不仅程度不同地与城邦竞争,而且彼此竞争,争夺雅典人的忠诚。有时,它们甚至强迫成员奉献忠心,哪怕与忠于城邦发生冲突。[③]

这些小团体也叫做"帮会"(club 或 hetaireiai)(参见 Aristotle, *Pol. Athen.* 20. 1),在具体生存方面,它们明确表现出不同的旨趣、信念、教育,以及不同的社会、政治或经济地位,借以将城里人与乡下人加以区别。也区分出受过教育者与未受教育者、明白者与迷信者、保守的思想者与进步或激进的思想者、地主与"无地"者、贵族派与"民主派"等。[④] 希腊自古就存在许多形形色色的私人会社或自由社团,通常带有宗教、功利或感情的色彩。在荷马时代,大多数杰出的武士通过特殊纽带组成 hetairoi(武士会),认定自己的职责就是拥有共同的朋友,拥有共同的敌人。后来,出身富贵的人结成"帮会",成员彼此间不仅在危难时刻、法律诉讼、政治谋划等方面鼎力襄助,[⑤]而且定期会饮,寻欢作乐。除了这些"帮会",我们还发现一些名叫"thiasoi"的会社。它们可以追溯到荷马以前,甚至追溯到希腊以前,一些人组织起来,以便继续崇拜那些遭受官方排斥的神明。

有些帮会逐渐衰落,变成团伙,只是为了满足口腹之欲,寻求纯粹的肉体快乐。[⑥] 其他帮会,特别是港口、商业中心或工业区的一些帮会,不断发展壮大,在希腊经济生活中占据重要的商业地位,成为所谓"商会"(business - associations)的先驱。此外,属于同一民族、职业或宗教的人,

---

① 这一点有事实给予清楚的证明:希腊人严厉谴责背叛朋友的行为。Plato, Republic 443A:"正义的人不会渎神、偷窃、背叛朋友或城邦吧?——决不会。"显然,柏拉图将背叛朋友、"叛国"和渎神视为一类。

② 以为——不管柏拉图的《克力同》——雅典人依附城邦类似于所有这些较小依从的总和,或者,类似于对一个更宽泛组织(包括所有这些小团体)的"较大忠诚",恐怕是错误的。

③ 这是前411年的情形,前404年再次发生。

④ 参见 Plato, *Republic* 422E:"……它们每一个城邦并非一个城邦,实际上是多个城邦……任何城邦,无论多小,事实上都分成两个:贫穷的城邦和富有的城邦。而且,这两个城邦彼此争斗。"

⑤ 参见 Thucydides 8. 54; Plato, *Theaetetus* 173D。

⑥ 参见 Polybius 20. 6. 5 - 6:"没有孩子的人,不是将财产留给亲戚……而是将其花费在盛宴和酒会上,或者将其赠与朋友,作为他们的共同财产[即'帮会财产']。有孩子的许多人,也将大部分财产留来举办这种庆会喜宴……"

组成特殊的社团,具有自己的长官、"章程"和例会。外籍商人及其仆人或奴隶,经常身着异域服装,定期聚会礼拜堂,举行他们本国的宗教崇拜。哲学家赶时髦,很快便成为"学派首领",他们为忠实的朋友或门徒相伴随,远离社会,愿意离群索居,闭门独处,不愿去会场(agora)、运动场(palaestra)或商店。

在雅典长期而动荡的法制史进程中,一些小组织或"帮会",尤其当它们为共同的政治行动联合起来时,成为雅典城邦内部政治分野的基础,即寡头或贵族派与民主派。[①] 这种状况应该清楚地表明,雅典的"党员"(party man)如何狂热地依附于他的"帮会",依附于他的政治派别,而不是城邦,修昔底德对此有过精彩描述(3.82):

> 纵观整个希腊……我们目睹了种种政治动乱。民主派领袖到处设法求助于雅典人,寡头派领袖则忙着邀请拉克代蒙人(Lacedaemonians)……尤其战争期间,那些希望闹革命的人,很容易利用机会去动员他们。经过这种暴乱,许多可怕的灾难降临城邦……许多城邦分崩离析……因为他们[领袖们]的策划处心积虑,他们的残酷报复骇人听闻……鲁莽蛮干被当成勇气,被看作对朋友忠诚……任何人进言掌握分寸、避免残忍,都将视为破坏本党……血亲关系不及党派关系牢固。然而,结成这些党派……目的是对抗法律。[这些"帮会成员"]彼此信任的基础……是……他们沆瀣一气,共同参与非法活动……誓言有效,只是因为没有其他路子……发生这些行为,是因为疯狂追逐权力,满足贪欲和野心,也是因为党争剧烈。许多城邦领袖……或者倡导人民享有政治平等,或者主张温和的贵族统治,只不过是开空头支票,侈谈共同利益,实际上,他们在欺骗人民。他们……不择手段,以求达到[目的]……做最可怕的事……[做]让他们党派……高兴的事……两派都没有虔诚可言。那些满嘴漂亮语言,巧妙掩盖罪恶目的的人,更受到称赞。……形形色色的罪恶,就是以这种方式从遍及希腊的动乱中滋生出来。

---

① G. M. Calhoun, *op. cit.* 7 仔指出,在公元前 411 年"反叛"期间,贵族帮会的成员与他人相勾结,谋划推翻克利斯提尼的民主制,他们与寡头是一致的。

修昔底德的话充分表明,雅典与其他地方一样,对党派的赤胆忠心与"爱国主义"互不相容。[①] 尽管面临外敌的巨大威胁,甚至可能灭亡,国内辩论和党派斗争仍然继续,永无休止。相反,当历史学家叙述敌方攻击某一城邦时,每每暗示城内的某一党派,准备将城邦出卖给敌人,以便获得对城邦的控制权,倘若必要,不惜请人侵者襄助。[②] 甚至没有政治创伤或不图报仇雪恨的人,也会因为同情其他城邦的制度揭竿而起,武力反对自己母邦。政治党派宁愿丧失国家独立,亦不愿看见敌对党派胜利。布拉西德(Brasides)不是认为,屈从政敌"比屈从外国势力更可悲"吗(Thucydides 4. 86)? 通过这些残酷的党派争论以及随之而来的责难,我们看到,对任何满怀政治热情或政治抱负的雅典人来说,"城邦"概念或"爱国主义"概念必然具有特殊含义。无论民主派还是寡头派,其领袖同党徒一样,似乎完全为党员的忠诚所激励,热血沸腾,而不会出于爱国主义,效忠或依从既定法律或现存政体。[③]

现代一些历史学家,走火入魔,总把雅典等同于雅典民主派的事业。同时,谴责寡头派亲拉科尼亚人(philo - Laconians),反对雅典人,或者是"叛国者"。假如这是真的,那么民主派事业便与城邦概念相吻合。不幸的是,没有证据支持这一假设。民主派像寡头派一样,对雅典只倾注一种爱——渴望完全统治它。这种统治一旦受威胁,民主派与寡头派将不惜一切,力求维持自己的优势:任意杀戮或放逐大批本邦公民,只要他们心存异见,或者,像通常居于少数的寡头派那样,出让雅典帝国,将雅典城邦出卖给斯巴达,或任何外国势力,只要它能够帮助他们实现其政治野心。然而,"民主派"的记录同样令人困惑。克利斯提尼(Cleisthenes)通常被看作雅典民主制的创立者,显然,曾企图将雅典出卖给波斯人,仅仅为了保住自己的政治地位(参见 Herodotus 5. 73)。菲东(Phaidon)因反对克里

---

① 参见 Thucydides 6. 92:

> 我坚持爱国主义,不是当我遭受错怪的时候,而只是在我安全地享受公民权利的时候。我不认为自己正在反对自己的祖国,而是在恢复已经不复存在的祖国。爱国者的真正涵义,不是当他不公正地失去祖国时,不去攻击它,而是千方百计地去恢复它,因为他对它充满渴望。

这些话是阿尔喀比亚德说的,他当时效忠拉克代蒙人,反对雅典,他的母邦。参见 Andocides (?), *Contra Alcibiadem* 27,那段文字告诉我们,阿尔喀比亚德认为雅典民主制"虚伪"。

② 参见 G. M. Calhoun, *op. cit.* 141 ff; N. M. Pusey, *op. cit.* 221。

③ 如果我们相信修昔底德、亚里斯多德、色诺芬的论述,就必然认为,在前 5 世纪后叶,人的政治行为极端甚至狂热,远比温和而理智更正常。

提阿斯而成为十人之一,前403年受命与民主派媾和,他滥用职权,企图挑唆斯巴达重新反对雅典。他的阴谋败露,便设法招募外国雇佣军反对自己的母邦(参见 Lysias, *Oratio* 12.55 ff)。恐怕很难坚持,像惩处阿吉纽西将军的挑拨者卡利克森(Callixenus)、与这些不名誉事件有关的阿尔基德(Archedemus)、克利吉尼(Cleigenes, Cleisthenes)、厄庇根尼(Epigenes)、或德谟番图(Demophantus, Demophanes)这种人——他们出于民主热情的一切与三十僭主的背信弃义如出一辙——就是雅典爱国主义者。[①]

因此可以认为,苏格拉底的政治活动期——无论公开还是隐秘——从整体看,是广泛的内部动荡期,忠于党派常常等于背叛城邦。修昔底德(2.65)似乎支持这一观点,据他记载,雅典人"关心个人得失和梦想,因而为了自己及其同盟,采取不正当手段。这些手段一旦成功,将给他们带来名誉和利益,倘若失败,则必然伤害城邦……"各党派均无视城邦的需要和利益,利用政治权力实现自己的目的,企图无情地镇压一切反对派,致使城邦逐步走向毁灭。的确,很难发现,这一时期有哪位著名的雅典政治家,其行为动机不是出于党派观念,或出于对城邦某一党派的忠诚。的确,那些人的政治行为,很少与我们的爱国主义或效忠国家的观念相一致。而且,倘若里通外国能够带来希望,使其政治上统治城邦、击败政敌,那么,很少有人会迟疑不决,畏首畏尾。显然,他们不会让任何爱邦之情妨碍其实现党派野心。在他们看来,城邦主要是提供社会、文化、政治或经济机会的场所,并非精忠报效或奉献的对象。另一方面,政治党派同"帮会"一样,在古希腊表示不同的意义。古希腊人相信,要成功地获取个人利益,必须追随具有相似社会、文化、政治或经济信念的人,至少在苏格拉底时代,他将个人抱负和前途,或与民主派或与寡头派的事业等同起来。两派彼此充满刻骨仇恨,因此,他将最持久的忠诚献给其中一派(参见 N. M. Pusey, *op. cit.* 230 ff)。正是这种敌对党派的仇恨,使各派能够对其成员施以长期而深入的控制。

刚才说过,狂热的党派政治使雅典长期陷于政治动乱,由此看来,审判和谴责苏格拉底很可能是他的政敌——民主派——策划的,民主派纯粹是报复可恶的寡头派,为他们在三十僭主统治时期所遭受的苦难复仇。

---

① Xenophon, *Hellenica* 1.7.2; Lysias, *Oratio* 25.25 ff; Andocides, *De mysteriis* 96 ff。

因而，苏格拉底审判恐怕是“政治审判”，[1]或者更确切说，是“党派审判”，尽管已恢复的民主制各派，借助无关痛痒的表面指控，成功掩盖了这些诉讼的真正目的和性质。我们只须想一想卡利克森和阿尔基德这些“民主派”的卑劣行径：在审判阿吉纽西失利将军期间，他们以惩治所谓的“玩忽职守”为由，疯狂地发泄党派私愤，全然不顾已制定的法律，将这些将军处以死刑。[2] 毫不奇怪，苏格拉底反对这一做法，或许主要不是因为他们践踏了法律，而是因为他与这些将军属于同一个政治团体。[3] 他觉得，他们的命运也是自己的命运。[4] 那时，苏格拉底任国民大会“主席”，至少是议事会成员。实际上，他企图在最后一刻，抓个狂热的民主分子作祭品。他性格怪癖各色，招致“至高无上的民众”——那时是民主派掌权——不快。民众恨他，要求把站出来反对公认的“民众意志”的人视为卖国贼。他们或许觉得，他企图凌驾于民众意志之上，表现出对民众极其蔑视（μισοδημία），对雅典民主制度极其蔑视。[5] 毫不奇怪，随后他便具有μισοδημία（仇视民众），同情反民主或寡头势力的嫌疑。他于前 406 年的抗议更多反映的是党派忠心，而不是严格遵纪守法。因此，假设民主派前 399 年指控苏格拉底背后隐藏同样动机，无非是诸多残酷复仇行为的一例，恐怕并非牵强附会。只要可能，掌权的政党必定要向其他党派及其成员报仇雪恨。[6] 显然，实践中所运用的手段，完全不考虑通常的所谓

---

① 参见 Plato，*Apology* 36B，那里，苏格拉底特别否认他曾经是政治“帮会”或“党派”的成员。

② Xenophon，*Hellenica* 1.7.2 and 1.7.8 ff；Aristotle，*Pol. Athen.* 34.1。

③ 色诺芬似乎暗指苏格拉底是一个“帮会”的成员。*Memor.* 3.14.1，色诺芬显然谈到“聚餐会”。H. Diels，*Philosophische Aufsätze Edward Zeller gewidmet*（1887）257－258，此处列出 Aristoxenus 讲述苏格拉底筹集资金（χρηματίσασθαι）的一段话（D. L. 2.20），涉及“帮会会员费”的筹集。见 *Memor.* 1.2.18，这段文字告诉我们，克里提阿斯和阿尔喀比亚德行为明智，“不是因为他们害怕受处罚或挨打……”这里大概涉及一个帮会的成员资格。作为帮会成员，克里提阿斯和阿尔喀比亚德违反会规将受到惩罚，或者受罚，或者挨打。

④ 参见 Xenophon，*Hellenica* 1.7.15；*Memor.* 1.1.18 and 4.4.2；Plato，*Apology* 32B。

⑤ 公元前 406 年，苏格拉底想方设法逃避指控。然而，有关这件事的资料，或许对他非但没有帮助，反而有害。

⑥ 参见 A. E. Taylor，*Varia Socratica*，First series（1911）30：“我以为，指控苏格拉底的一个主要理由是，人们怀疑他是反民主ἑταιρία（社团）的中心。”这种猜疑为普遍的信念所加强，因为人们相信，他沉迷于毕泰戈拉派带来的“外邦”崇拜。泰勒试图将苏格拉底的反民主信念与他的宗教信仰联在一起，按照现代作者的观点，这没有说服力，除非泰勒承认，这里的毕泰戈拉崇拜等同于（政治）“帮会崇拜”。也见 A. S. Ferguson，“The impiety of Socrates”，in *Classical Quarterly* 7（1913）157－175，也谈到泰勒提出的理论。

法律、正义和公平。这些"技巧"(technicalities),必然服从于狂热的政党政治和卑鄙的党派忠诚,它们似乎滋生出对异见人士的刻骨仇恨和残酷迫害。

在这种情况下,我们只能哀叹,有关历史上苏格拉底审判的确认事实竟如此稀少。最近,两位著名学者引用重要证据,证明苏格拉底从未替自己辩解[①]——其姿态好像支持这样一种理论:整个审判是"党派事务"。因为面对党派偏见和党派复仇,辩解无异于让自己出丑,毫无用处,[②]倘若不失体面的话。其实,审判结果早就事先决定好了。可以证明,在柏拉图《高尔吉亚》里(486AB),卡利克勒以先知的口吻,勾画出苏格拉底全然无助的悲惨(想像的)景象:某一天,他被法庭传唤,茫然不解,张着大嘴站在那儿,不知说什么——而且,就这样被定了罪。[③] 稍后,在同一篇对话里(526E - 527A),苏格拉底逐字逐句重复卡利克勒前面的话,描述卡利克勒在死亡审判面前的无助,借以回应。[④] 由此可见,恐怕很难坚持,柏拉图的《申辩篇》有历史真实性。不仅如此,还有直接证据,提莱的马克西姆(Maximus of Tyre)明确指出,苏格拉底没有替自己辩护,"泰然自若,一言不发"。[⑤] 马克西姆的话也许是对的。苏格拉底知道他的政治死敌完全控制了局面,在这场残酷的政治斗争中,既不要希冀正义,也不能期待宽恕,他采取蔑视的态度,宁愿保持沉默,亦不愿低三下四地为自己求情,只落个听人叱呵或嘲弄。[⑥]

要支持苏格拉底在法庭上没有替自己辩护的论点,我们可以引证大量各不相同的"演讲"和"申辩",它们或归于苏格拉底名下,或由他人为苏格拉底应对审判而设计,或后来别人替他所写。这或许表明,从来就没

---

① H. Gomperz, "Socrates' Haltung vor seinen Richtern", in *Wiener Studien* 54(1936)32 - 43; W. A. Oldfather, "Socrates in court", in *Classical Weekly* 31, no. 21(1938)203 - 211。

② 或许出于这个原因,苏格拉底拒绝让悲泣的妻子和痛哭的孩子去法庭,不愿以此引起法官的同情或怜悯。这也说明一个事实,苏格拉底为什么似乎期望被处以死刑,一种断念(resignation),色诺芬(*Defence* 3 ff)将其解释为"求死之愿"(willingness to die)。

③ 参见 Plato, *Gorgias* 523E ff;526E - 527A; *Theaetetus* 172C - 175D,那里戏剧性地描绘出一位哲学家在审判当中的无助。*Theaetetus* 174C 用了"不知说什么"和"茫然"的字样。

④ *Theaetetus* 172C - 175D 似乎依赖于 *Gorgias*。

⑤ Maximus of Tyre, *Oratio* 3, p. 38, lines 5 - 18(edit. Hobein)。

⑥ 这里参见 Justus of Tiberias 记载的趣闻:"审判过程中,柏拉图走上讲台[向法官陈述],法官大叫:'下去! 下去!'"D. L. 2. 41。显然,为苏格拉底做出的努力都来自他的一些朋友,并受到"叱呵"。

有真正的苏格拉底自己的演讲。"苏格拉底申辩"最终成为普遍的学校论题,用来训练初出茅庐的修辞家,甚至制订了特殊规则,指导应该如何正确地使用它。[①] 色诺芬(*Defence* 1)暗示,当他写《辩护》时,已经有好几个苏格拉底的申辩了;据提莱的马克西姆报告,他那个时代,有相当数量的苏格拉底申辩正在撰写之中(*Oratio* 1.1)。大量的苏格拉底申辩不断出现,这个事实本身意味着,苏格拉底在前 399 年正式审判期间的自我辩护,原本就不存在。残存的苏格拉底申辩,不仅手法各异,内容也大相径庭,因此很难说明,苏格拉底实际上是否做过一次持续的演讲,为自己辩解。

详细讨论苏格拉底争论的政治背景,需要专门的历史研究,因而超出本书的特定范围。不过,可以这样假定:历史上的苏格拉底,在雅典特殊的政治生活中,恐怕主要是个政治人物,而非哲学人物。[②] 苏格拉底本人也承认(Plato,*Gorgias* 521D):

> 我以为,在实践真正的政治技艺者当中,我是唯一的雅典人,或者,几乎是唯一的。我是这个时代唯一的政治家……不过,我说话不是为了博人欢心……我关注的是最好,不是最快乐……

按照苏格拉底同代人的意见,他恐怕首先是党派成员,倘若实际上并非贵族—寡头反动势力或党派的知识领袖的话。[③] 从伊撒哥拉(Isagoras)时代(前 508—前 507 年)起,这派势力便开始反对克莱斯提尼的民主改革,并反对随后厄菲亚尔特(Ephialtes)、伯里克利、克莱翁、欧克雷特、叙波布鲁、庇桑德(Peisander)、卡利克拉底、克莱欧封等人的发展。在这场斗争中,寡头派几次寻求斯巴达的武装干涉,以获取或重新获取雅典的政治控制。苏格拉底似乎同情贵族—寡头势力,并在那里发现大多

① 参见 Proclus,*In Plat. Timaeum* 65,lines 22 ff.(edit. Diehl)。

② 柏拉图或许对这种观点予以支持。参见 *Apology* 33A-33C,那里,苏格拉底坚持说,他从未当过(私人)教师(哲学教师?);他的活动始终涉及公共事务(政治问题?);他从未教授或主张一种(哲学?)学说。

③ 在柏拉图的 *Gorgias* 473D ff,苏格拉底说,他不相信数字,意思是说,他不相信真理可以通过投票"民主"决定。这段话被解释成"反民主"言论。在 *Gorgias* 490A:"……一个聪明人经常高于一万个傻瓜,他应该统治他们……"在 *Gorgias* 513C,苏格拉底对卡利克勒说:"我不喜爱民众(δήμου ἔρως)。"*Gorgias* 481C-482C。

数朋友和追随者。[1] 因此，第欧根尼·拉尔修的记载(2.106 and 3.6)提供有趣的信息：

> 赫谟多鲁(Hermodorus)告诉我们，苏格拉底死后，柏拉图和其他哲学家[或许"苏格拉底派"]警觉到霸主(tyrants)的残忍，去了他那儿[指麦加拉的欧几里德]。

"霸主"可能指已恢复的"激进民主制"的领袖，他们显然对苏格拉底派采取威胁态度，将其看作寡头反动势力的同党。赫谟多鲁的话暗示，苏格拉底派逃离雅典是作为"政治避难者"，全部苏格拉底问题的基础是严重的政治争论，它具有残酷的党派之争所具有的一切丑陋特征。

前399年的著名审判大概是政治审判，之后，贵族—寡头派成员与民主派成员围绕苏格拉底展开了一场所谓文字大战。显然，是寡头派挑起的这场文字争论，他们抛出大量政治书册，很快就变成大量的苏格拉底申辩。民主派成员随即回应，以后期智者为代表，特别是波吕克拉底，称苏格拉底为"卖国贼"，策划并积极酿成雅典的最终失败，并建立以三十僭主为首的寡头统治，斯巴达军队驻守雅典，保护并支持三十僭主。贵族—寡头派成员有柏拉图、[2]色诺芬和埃斯基涅，或许，甚至还包括安提斯泰尼，[3]他们为苏格拉底做文字辩解。他们大概无法拒绝民主派提出的政治指控，便将申辩建立在这一观点上：从人格看，苏格拉底是最优秀、最正直的人，他为公民的利益奋斗一生，追求哲学真理以及正义而善良的生活。然而，在苏格拉底身上主要看到的是政治形象，并非哲学形象，这一

---

① 据色诺芬《回忆》3.7.1－9，苏格拉底说服卡尔米德(Charmides)参与雅典政治，卡尔米德是柏拉图的堂舅，前404—前403年三十僭主的领袖。色诺芬的论述表明，苏格拉底类似于寡头的"政治顾问"。不过，有一个传统：不仅苏格拉底本人，而且他的弟子或追随者(除了克里提阿斯和阿尔喀比亚德这个不名誉的例外，他俩毕竟不是苏格拉底"真正的"学生)，都喜欢过私人生活，不愿主动涉足政治生活。这一传统在色诺芬的《回忆》1.2.48里有所反映。

② 无论柏拉图还是亚里斯多德，对雅典民主制都持不同意见。参见 Plato, *Gorgias* 515E; *Statesman* 303A; *Epist.* 7.326B; Aristotle, *Pol. Athen.* 25.1－3 and 26.1; 27.1; 28.1 ff; 29.1－32.3; *Politics* 1274 a 12－15。*Pol. Athen.* 里的几段可能受 *The Old Oligarch* 的影响，特别是 1.2－9 and 1.12－13。

③ 虽然安提斯泰尼及其政治学说与"贵族"的一般生活态度并不相同，不过，他同后者一样不喜欢雅典民主制。安提斯泰尼反对民主制，是因为它允许民众担任公职，在犬儒派看来，民众缺乏严格的哲学训练。

论题并不排除这种可能:同当时许多著名人物一样,他也对哲学理论和哲学问题感兴趣。我们只须记得,伯里克利虽然是著名的政客或"政治家",却也表现出对哲学和哲学沉思的浓厚兴趣,有事实证明:他始终与阿那克萨戈拉、奥阿的达谟尼德(Damonides of Oa)以及普罗泰戈拉等人保持交往。

苏格拉底的辩护士无法拒绝民主派提出的政治指控,这在色诺芬那特别引人注目,他处理波吕克拉底"指责"的方法让读者觉得那些"指责"都有事实的依据。细致的分析将揭示,他提出质疑的仅仅是对事实的蓄意歪曲和从中得出的结论,但从未真正否认这些事实。除非这些东西是实际发生的事实,为众人所知,难以否认,否则,色诺芬恐怕不会承认它们。

这些辩护士最初是苏格拉底的"品德见证人",[①]后来逐渐将"政治家"苏格拉底变成一位崇高而理想的哲学家。然而,首先将苏格拉底看作"政治家",似乎忽略了前5世纪后叶喜剧诗人的"证言"。[②] 阿里斯托芬的《云》大约写于前424—前423年,流传给我们的版本显然是后来对原作的修改本,柏拉图知道这个原作,在《申辩篇》中(19B)还有过争论。我们可以假设,现在 *δίκαιος λόγος*(正当言说)与 *ἄδικος λόγος*(不正当言说)之间准哲学的长篇讨论(*Clouds* 889－1104),原来是另一段,讲述苏格拉底继承了卓绝的煽动诱惑传统,企图让坏事貌似好事(参见 Plato,*Apology* 19B)。前424—前423年,阿美帕西阿(Ameipsias)创作了他的《考努斯》(Konnos),剧中,少数人(或许是贵族—寡头派党徒?)将苏格拉底称作最杰出的人物,多数人(或许是民主派党徒?)则把苏格拉底说成天生的大傻瓜。两年后(前421年),欧波利斯(Eupolis)在《马屁精》(*Flatterers*)里,将苏格拉底描绘成一个贫贱的清谈家,关心每一个人、每一件事,就是不关心自己(犬儒派及一切理想的社会或政治改革家的特征)。与阿里斯托芬不同,阿美帕西阿和欧波利斯似乎并不认为苏格拉底是智者或自然哲学家,而认作所谓的政治鼓动家或社会鼓动家。因而可以猜测,在前420年左右,苏格拉底人格的一般特征,以及《考努斯》和《马屁精》所描

---

① 这也适用于柏拉图的《申辩篇》。暂且不论《申辩篇》以某种错误和混淆的方式处理历史上的苏格拉底审判,它主要是苏格拉底高尚品格和美德的文字见证。参见 Xenophon, *Memor.* 4.8.11;Plato,*Phaedo* 118A。

② 参见 H. Gomperz,"Die sokratische Frage als geschichtliches Problem",in *Historische Zeitschrift* 129(1924)395－418。

述，柏拉图《申辩篇》为其提供证据的种种活动，为雅典人家喻户晓。阿美帕西阿和欧波利斯的证据，如果严肃对待的话，与我们所说的“苏格拉底首先是政治人物”的观点并不矛盾。苏格拉底竭力说服民众相信，民主制是罪恶的、错误的，他在雅典街头闲逛，热衷于雅典的政治事件及其对公民产生的影响，却很少关心自己的私事。或许，他正是以这种方式，成为“公众人物”，少数人称赞他，多数人嘲笑他。

这依然没有回答阿里斯托芬《云》所提出的特定问题。我们知道，阿里斯托芬归于苏格拉底的物理学沉思，实际上属于阿波罗尼亚的狄奥根尼（Diogenes of Apolonia），[①]而关于词性的讨论，或将坏论证变成好论证的准则，则出自普罗泰塔戈拉。因此，阿里斯托芬归于苏格拉底的哲学或思辨言论，实际上没有一句是苏格拉底的，而是源于其他哲学家或智者。这也表明，阿里斯托芬无法发现，哪一段哲学陈述直接出自苏格拉底，结果，不得不将其他思想家的观点算在苏格拉底头上。这一事实本身，在某种程度上同样支持我们的论点：苏格拉底首先不是哲学家，而是著名的“公众人物”，政治家，或政治鼓动家，他身为贵族—寡头派成员，企图说服民众相信，民主统治是错误的，甚至有邪恶之嫌。当苏格拉底向“民主派”慷慨陈词时，很可能也讨论一些理论问题，牵涉“善良生活”或社会内部生活问题——也是当时哲学家和智者辩论的问题。然而，这些讨论或许只是他的政治活动的附带品。因此，在雅典平民百姓眼里，苏格拉底获得“哲学家”或智者的声誉，试图论证和讨论一切。阿里斯托芬的《云》只是重复广泛流行的信念，尽管可能毫无根据。这或许也可以解释，他为什么未将一种真正的哲学学说归于苏格拉底，不得不将其他哲学家的言论算到他头上。无论如何，阿里斯托芬的证词，如果可以这样说的话，决没有否认我们的论点：历史上的苏格拉底首先是个“政治家”，并非“哲学家”。《云》的前424—前423年版本，将苏格拉底描绘成慷慨陈词的煽动者或“法律家”（lawyer），让坏事貌似好事，这个事实似乎至关重要。只是后来的版本，或许是受苏格拉底派文献传统的影响，才将苏格拉底说成“哲学家”，讨论 *δίκαιος λόγος*（正当言说）与 *ἄδικος λόγος*（不正当言说）。[②]

---

① K. Joël, *op. cit.* 2, 832 考察了 Archelaus，按照 F. Dümmler（*Akademika* 232 ff）的看法，Archelaus 对犬儒派的学说有强烈影响。

② K. Joël, *op. cit.* 2, 808 – 895 主张，《云》包含了大量安提斯泰尼要素。K. Joël（*op. cit.*）2, 827 ff 认为，阿里斯托芬的苏格拉底实际上是安提斯泰尼。见 K. Joël, *Geschichte der antiken philosopie* 1, 750, note 3。Joël 的论证在学者中很少有人接受，但它似乎有很多可取之处。

然而,解释阿里斯托芬《云》中的苏格拉底,还有另外一种可能。也许,苏格拉底的 phrontisterion 或"思想店"(thinking – shop),不过就是他的"帮会"搞的一套巧妙的揶揄性模仿(parody)。这个帮会像雅典的许多 hetaireiai(同志会),其实践活动被看作背离宗教信仰、亵渎神明、不可知论或"追求摩登"(modernistic)。我们记得,特里巴利人的帮会举行渎圣宴会(Demosthenes 54.39);基尼阿斯(Cineas)的帮会在禁日设宴狂欢,期间,成员们大肆嘲笑城邦的传统诸神,调侃国家的法律(Lysias, *frag*. 53.2)。依洛西斯秘密仪式(Eleusian Mysteries)亵渎神圣,[①]为阿尔喀比亚德的帮会(苏格拉底曾经可能属于这一帮会)所实施,这多半也是一次实践,嘲弄某些为人接受的信念、行为标准或制度。[②] 这些帮会不虔、不敬、不信或"革命的"实践,[③]在雅典尽人皆知,并广泛讨论,phrontisterion(思想店)大概不过是这些实践的揶揄性模仿。这一揣测,透过阿里斯托芬的 phrontisterion(思想店),看到的只是苏格拉底所隶属的"帮会"。《云》(258ff)提及的"入会仪式"提供另一个证据,因为那些文字表明:苏格拉底是某一帮会的成员。

同样有趣的是,苏格拉底派传统试图确立一个事实:指控苏格拉底的不仅是"激进民主派"或政治极"左"派,而且,还有寡头派或政治极"右"派(Xenophon, *Memor*. 1.2.39)。其内涵是:像苏格拉底这类人,既不能与两个极端统治的任何一个和睦相处,亦无法在中间或温和的政体下生存。因此事实上,任何已知的政治社会,都没有他的立足之地。相反,既然现存的政治组织形式没有一个为苏格拉底提供机会,苏格拉底也就不应为任何政体谋利,因而,有权利藐视它们。苏格拉底派,尤其是安提斯泰尼,或许论证说,这免除了苏格拉底对城邦及其法律的一切义务,并暗示,也免除他的叛国罪。因此,可以认为,那种承认苏格拉底违法或"叛国"的"辩解",为柏拉图的《克力同》所摈弃。该篇力主,在那种环境下,苏格拉底的做法是正当的,他对现存的法律或政体没有任何义务,谈不上违反它们,因为它们对苏格拉底来说,实际上根本不存在。

按照《克力同》的描述,苏格拉底不屈不挠,坚守法律,却与《申辩篇》

---

① Isocrtes 16.6; Plutarch, *Alcibiades* 22; Andocides, *De mysteriis* 1.12; Thucydides 6.28。

② 参见 G. M. Calhoun, *Athenian clubs in politics and litigation*(1913)36 ff。

③ 参见 Thucydides 6.27,残害 Hermae(诗人)是阿尔喀比亚德的帮会所为,被看作阴谋的一部分,"企图策划一场革命,废除民主制"。

中公然藐视“法律惩罚”的形象难以吻合。当他开始以不容置疑的轻蔑口吻应对法官时，所有审慎和尊重的面纱立即化为乌有。正如《高尔吉亚》(521D ff.)说，他并不刻意掩盖个人对法官的极端蔑视，对他们所代表的制度的极端蔑视。事实上，当他面对代表雅典法律——就是他在《克力同》里虔诚信守的法律——的陪审团受审时，他的行为举止却显示，这些法律或制度正在他面前接受审判。至少，这似乎是柏拉图对苏格拉底在审判期间行为举止的一种特殊曲解。

我们的论题——苏格拉底恐怕首先是“政治家”，并非“哲学家”——似乎常常遭到柏拉图的诘难：

> ……我不敢[苏格拉底说]参与公共事务，向城邦提意见……我敢肯定……我如果很久以前就从政，那早已被处死了……因为一个人如果刚正不阿，力排众议，企图阻止本邦做出许多不公不法的事，就很难保全生命。一个人如果真想为正义而斗争，又不想活一个短暂的时期，那就只能当一名平头百姓，决不能担任公职(Plato, *Apology* 31C-32A)。

这一段显然是柏拉图反讽之一例，它暗示，在伯里克利死后雅典所认知的民主统治下，善良而诚实的人或者完全被排挤，不允许主动参与城邦管理，或者，谁想积极参与，必须冒生命危险：

> ……高贵的灵魂出生在平庸的城邦里，谴责它的政策……尝到拥有哲学的甜头和幸福，亦充分看到民众的疯狂。他知道，没有哪个政治家是诚实的。这种哲学家如同落入了兽群：不愿参与作恶，却又势单力薄，无法对抗所有野兽。他知道，自己对城邦、朋友或同党毫无用处，未做任何于人于己有利的事，便早已丢掉性命，因而保持沉默，我行我素。他像身陷狂风暴雨的人……退缩墙下，躲风避雨。看别人干尽不法事，但求自己过活，远离邪道与罪恶……(Plato, *Republic* 496C-496E)

同一思想，也出现在柏拉图的(?)《书信》7.33E-331A 中：

> 倘若人们完全偏离正确的治国之路，并断然拒绝回归正路，便开

始告诫他们的顾问，必须将政权丢弃一边，别想有什么改变，不然便有杀身之祸——假如这些人命令他们的顾问迎合其欲望和要求，建议他们用什么方法一劳永逸地实现其目标，不费吹灰之力，那么，我以为，凡接受这份工作，为他们提建议的人，都是胆小鬼，拒绝这么做的人才是真正的人。

柏拉图继续说(*Epist.* 7. 33CD)：

明智的人一生对城邦态度不变。倘若城邦看上去奉行了坏的政策，他应该实话实说，只要他的话不像是对牛弹琴，或者说了不会掉脑袋。①

色诺芬(*Memor.* 1. 6. 15)记载苏格拉底与安提丰(Antiphon)之间的所谓谈话，同样坚持认为，苏格拉底全然反对积极参与政事，有安提丰的话为证：苏格拉底"不积极参与政事"(*Memor.* 4. 5. 1 –2)。而且，色诺芬主张(*Memor.* 1. 1. 17)："毫不奇怪，他[苏格拉底]的法官对他做出错误结论，特别是关于苏格拉底没有表示意见的那些问题。"这个重要论述或许暗示了苏格拉底所持有的"政治观点"。这里，色诺芬明显表示，苏格拉底从未表述过自己的政治信念，也没有公开参与前5世纪雅典历史上的许多重要的内部政治斗争。自然，柏拉图和色诺芬很可能违背事实，希望给人造成一种印象：苏格拉底从未积极参政。这是苏格拉底神话的一部分。然而，甚至柏拉图和色诺芬的叙述，亦没有完全消除这种可能：苏格拉底至少有可能间接地影响雅典政治。倘若利贝纽斯《苏格拉底的申辩》(*Apologia Socratis*)提供的信息可靠，波吕克拉底大概会说，对于雅典联盟，苏格拉底的秘密活动肯定比公开行为更具危险性，更有破坏力。②

作为"政治家"的苏格拉底，很可能就是历史上的苏格拉底，苏格拉

---

① 参见 *Epist.* 5. 322B，在那里，作者解释了柏拉图避免积极参与雅典政治生活的原因：

柏拉图……发现民主政权……习惯……采用的许多行为方式截然不同于他的建议。因为没有什么比规劝民众更让柏拉图高兴了……倘若他没有意识到，他冒许多无益的风险，其实并无成功希望的话。

② Libanius，77. 13 and 33. 20。波吕克拉底似乎意味着，从"私人立场"看，苏格拉底政治上非常积极。

底门人将苏格拉底变成杰出人物和有理想的哲学家，从而将"政治家"的苏格拉底，改造成一个哲学神话，或者更确切地说，成为一个文学神话。依照传统解决苏格拉底问题，以亚里士多德为楷模，始终企图用极端片面的方法，强调苏格拉底的所谓"哲学"。反之，根据前5世纪后叶雅典政治和社会的历史，将无法全面理解苏格拉底以及关于他的争论。[①] 以这种方式，苏格拉底逐渐变成了"专业哲学家"，然而，他可能根本就不是。事实上，每个苏格拉底门人，都按照自己的形象塑造"苏格拉底神话"：安提斯泰尼将他描述成犬儒派；亚里士多德把他看作"概念论者"；柏拉图则说他是"伦理哲学家"；色诺芬，这位庄园主，甚至想把苏格拉底变成一位"农业专家"。在这个意义上，"哲学家"苏格拉底能让"人人满意"，更确切地说，能让"所有哲学家都满意"。因此，我们有充分的把握断言：历史上说，苏格拉底根本不是"哲学家"，至少不是具有确定思想体系的"哲学家"。梅耶尔（Heinrich Maier）似乎在一定程度上认识到这个问题，他说：

> 苏格拉底为之奉献一生的所谓"哲学"，不是形而上学……不是伦理学，亦不是修辞学。它根本不是普通意义上的科学（Wissenschaft）……而是追求完美的道德生活。[②]

同样重要的是，苏格拉底门人，至少最早的门人，并不将他描述为科学家、形而上学家，或什么宗教先知。也不想把他变成"天才"。而只是在最本源的意义上——"智慧者"，将他称作"哲学家"。[③]

这或许某种程度地说明，我们在确认历史上的苏格拉底的"哲学学说"时，何以遇到困难。此外还说明，波吕克拉底和色诺芬在论证和反证中，为什么必然求助于看似安提斯泰尼的文献；为什么（提出的仅是一个

---

① 公元前429年伯里克利死后，雅典内部政治局势陷入持续的紧张和混乱，伯罗奔尼撒战争的变局以及民主派领袖在外交、政治和军事等方面犯下的许多不幸错误，加剧了这种局势。意识到前5世纪最后二十五年是雅典政治斗争的激烈时期，苏格拉底在其中或许起了重要作用，这对理解历史上的苏格拉底应该有某些帮助。

② H. Maier, *Socrates, sein Werk und seine geschichtliche Bedeutung*（Tübingen, 1913）294–295。参见上书注释1："我希望强调另一点：有些历史学家试图将苏格拉底变成'哲学家'，发现其哲学学说，他们完全忽略一个事实：他从未写过任何东西。"

③ 参见 A. H. Chroust, "Philosophy: its essence and meaning in the ancient world", in *Philosophical Review* 56, no. 1（1947）19 ff。

反例)流行意见不加区别地归于一切智者的那些陈述和行为,阿里斯托芬、欧波利斯和阿美帕西阿却统统推到苏格拉底身上。[1] 因为根本没有什么明确的苏格拉底"哲学学说",所以他们选材时,别无他择,只能依赖于含糊其词的偏见,以及难以确认且错误百出的公众意见。

① 参见 Xenophon, *Memor.* 1.2.31,这段文字告诉我们,克里提阿斯加害于苏格拉底,将"民众指责一般哲学家的话"加在他身上。这种"民众的指责"也为阿里斯托芬所利用。

苏格拉底的悖论[①]

伏拉斯托斯(Gregory Vlastos)著
顾丽玲　译

学者的大多数研究成果对公众来说都是不可传达的，甚至对其他领域的学者来说亦如此。当然，这些成果本身有报道价值，但那不是一回事。再说，这些学术报告通常的确让(外行的)人感到令人乏味。既便如此，我认为我们没必要为此感到羞耻。大学校长和基金会的主管都没有理由因此而指责我们。撇开那些在某些正式场合学术委员会从容不迫的流利交谈，学者的世界如果不是彻底的宗派分子，就是非常纯粹的独立分子。在这里，从事这些学术工作的人，他们不是雇用者、支付者，也不是谈论者，要么单枪匹马，孤军奋战；要么结成小群(groups)，分布广泛，在不同场合，借助不同工具，从事不同的工作。谁倘若要评价这些研究组织所发现的东西的价值，就应该知道他们的语言，这些语言不是一种随意捏造的闲谈，而是一种术语，被精妙地用来阐述一些东西，而这些东西又不可能以其他方式得以阐明；此外，他还应该熟知他们收集事实、考察证据以及论证概括等诸种方法。一个门外汉，如果没有学会某个特定研究领域的词汇、句法或者方法，我们能够期待他获得这个领域的研究成果的要义吗？如果他无法察觉这些要义，反而将这些成果看作是毫无意义的——古怪、琐碎的东西，甚至不过是愚蠢的东西，这难道不令人惊讶？

---

① 本文是作者1957年6月13日在加拿大渥太华举行的人文协会的会议上发表的演讲，载于《王后季刊》(Queen's Quarterly)，第64期(1957－58)，PP. 496－516。重印于Gregory Vlastos的《苏格拉底哲学》(The Philosophy of Socrates, Doubleday, 1971)，P. 1－21。

难道我们因此就要放弃学术共同体(community)的理念？作为一个人文协会，你们也有同样的信念，这样一个团体可以存在，而且我接受你们的邀请，也不是为了来告诉你们，你们的信念当是：正因为不可能，我相信(credo quia impossibile)。但是，或许你们可以允许我这样说，你们的(以及我的)信念当是：正因为艰难，我相信(credo quia difficile)。学术本身并不养育共同体——而是仅仅养育一些小群体。专业的同行聚合起来不再是一个杂乱的聚合体，而是一个共同体，就需要一些超出学术之外的东西。究竟是什么呢？我愿意将其称之为"人文主义"(humanism)，如果你赞同我对"人文主义者"的朴素定义——"一位孜孜不倦以成为有人文素养的学者"。

从历史的观点来看，人文主义者已经成了做学问的人，他熟知这种人类知识的异化的危险。文艺复兴鼎盛时期，第一代人文主义者曾指望学术本身来弥合这一裂口。他们认为，能成为一位人文主义者就足以成为一位学者。今天要复兴他们的希望，不免堕人幻觉。因为，众所周知，一个人可以是好学者，优秀的学者，在自己的领域独领风骚，但仍然可以完全不是一个有人文素养的人。如今，要想成为一个有人文素养的人得付出特殊的努力：第一，找出我们自己的工作之于普通大众有何适当之处；第二，用公共话语陈述我们的发现，而非靠满满一箱子专业术语独自过活。对我们中的大多数而言，这种努力是一项代价惨重而又冒险的工作：其代价在于它让我们的学者恐怕很难整个心思全都扑在学术上；冒险则在于，它迫使我们说一些我们自己都还没仔细掂量好的东西，而这种掂量又是知识分子的良知所要求的。因此，在说的时候，我们从未摆脱这样的疑虑，我们所说的一切，并不是我们所意指的，毋宁说，我们并不确切地知道我们所意指的。这就有两个很好的理由阻止我即将开始的讲演。这项工作尽管代价惨重而又冒险，仍然值得我们不懈地努力，因为，除非我们中的有些人愿意这么努力，否则学术共同体只能是一种说辞，人文主义也仅仅是个回忆。

苏格拉底是为数不多的能让几个不同领域的学者——语文学家、哲学家、历史学家、文化批评家、宗教学家——都感兴趣的人物之一；不仅学者，甚至各种不同社会背景的人也会感兴趣。我相信，苏格拉底无论作为一个人还是思想家，都拥有那种真正的人的价值，在我的演讲过程中，这种价值会令你们深感兴趣。

我这里要说的是书中的苏格拉底，也就是柏拉图的苏格拉底，或者更

确切地说,柏拉图早期作品中的苏格拉底。一些非常著名的学者——虽然并不是所有学者都认为,柏拉图笔下的苏格拉底形象是对历史上的苏格拉底忠实而又富有想象力的再现。我通过对此类问题的研究已经得出了自己的结论,接下来我就打算来陈述自己的观点。深入地来报告我的这一研究,与我的演讲目的不尽一致。不过,你们当然有权抱有某种信念,认定我的苏格拉底并非柏拉图虚构出来的一个人物,而是一个历史的事实。在这个开场白中深入分析细节显然不恰当,我在这里仅想谈谈使我得出自己的上述结论的一个主要理由。

严格来说,可以与柏拉图的苏格拉底相对对照的,有一个而且是唯一的一个选择,那就是色诺芬的苏格拉底。

> 色诺芬的苏格拉底没有装样子、没有悖论,而柏拉图的苏格拉底呢,若将装样子和悖论通通去掉后,就什么都没得剩了。
>
> 色诺芬的苏格拉底十分善于劝导,所以色诺芬宣称,“无论什么时候,只要他(苏格拉底)要争论,据我所知,他远比其他任何人更能获得自己的听众的认同”(《回忆苏格拉底》,*Memorabilia*,4.6.16)。柏拉图的苏格拉底却不善于劝导。每一次争辩他都赢,但从来没能将他的对手争取过来。他不得不为别人的任何认同竭尽全力,也就是说,必须经过一番唇枪舌剑,方能赢得对方的认同。色诺芬的苏格拉底在那些涉及神学和神义论(theodicy)的对话中认为,正是神圣精神(divine mind)创造了人,并根据自身的利益规定了整个世界。柏拉图的苏格拉底呢,除了讨论人以及众人的事务外,什么也不讨论。
>
> 柏拉图的苏格拉底认为,永远都不可以恶报恶。他这样说是有意要挑战与此相反的一种观点,这种观点在赫西俄德以降的希腊道德中是不言而喻的。并且,苏格拉底想要在那些基本立场赞成他的人们与反对他的人们之间确立一种分界线,色诺芬的苏格拉底对这种分界线却听都没听说过,他总是站在错误的一边,流行的一边,鹦鹉学舌式地模仿公众的意见,认为一位好人,就是在利友损敌方面有过人之处。(《回忆苏格拉底》,2.6.35)

这表明了什么?如果柏拉图和色诺芬不可能同时有理,那么,凭什么柏拉图就是对的?难道他的苏格拉底形象比起色诺芬的来,具有更多不可比拟的诱人魅力,难道他的苏格拉底才是事实上唯一值得探讨的苏格

拉底，其实，这并不能证明什么。我们不可能按意愿来建构历史。幸运的是，这里还有另外一种思考因素，它很能说明问题。那就是，柏拉图会说到的一些事实，色诺芬则不讲，而这些事实其实他们俩都承认，也是能在其他人那里得到人证实的。比如说，克利蒂亚(Critias)和阿尔喀比亚德(Alcibiades)曾是苏格拉底的同伴；同时，苏格拉底又被指控并宣告犯有不敬城邦神和腐蚀青年的罪名。色诺芬对此两者的描绘都与柏拉图大不一样。就第一点而言，色诺芬的苏格拉底并不能吸引像克利蒂亚和阿尔喀比亚德这样的人，他们俩都是傲慢的贵族，虽然智力过人，但在道义上却是毫无原则之辈。色诺芬的苏格拉底是一个日常道德的虔诚颂扬者，除了得到克利蒂亚的冷嘲和阿尔喀比亚德的厌烦，他再也不可能有其他什么了；柏拉图的苏格拉底呢，却能让他们俩都深感兴趣。就第二点而言，柏拉图，也唯独只有柏拉图提供给我们这样一个苏格拉底的形象，他似乎真的因为涉嫌败坏信仰和道德而遭到指控。色诺芬对苏格拉底的描绘自始至终都在为自己辩护，却驳斥了这一指控：如果事实就像苏格拉底对他们讲的那样，那么首先就不应该出现这一指控。

因此，我相信，在这篇报告的接下来部分，你们将会接受与色诺芬有分歧的观点，甚至赞成我的这一想法，我们对这个彻头彻尾的雅典人(色诺芬)所能做的最好的事情，就是赋予他维多利亚皇后所封的荣誉，并且极力将他引荐给某个愿意来继承斯特雷奇(Lytton Strachey)[①]非使徒式使命的聪明年轻人。但我们仍然面临这样的问题：究竟可以在多大程度上信任柏拉图？因为他在某些事情上正确？我们不能想当然地推出，柏拉图所给出的所有关于苏格拉底的信息，包括那些根本性的要点，都是正确的。因此，我们确实得作一番考察。[②] 柏拉图的《申辩》是在一个过于公众化的场合中上演的。出席那场审判的总共也才501个雅典人。既然这个城邦人口众多，而苏格拉底这样一个公众形象——声名狼藉者，照理说来，应该有更多的听众才对。柏拉图在写作《申辩》的时候，肯定知道将要读到这篇演讲的读者成千上万，他们肯定听说过这个历史上的怪人。柏拉图呢，却是要用这篇演讲把历史的苏格拉底的嘴封上。既然柏拉图

---

① 【译注】Lytton Strachey(1880－1932)，英国著名传记作家和批评家，他从根本上改变了传记文学的写作风格，也就是从以前一味歌功颂德，转变到完整地展现主人公丰富的人性特征。曾著《维多利亚时代的名人们》、《维多利亚女王》。作者在这里引用斯特雷奇，是为了表明色诺芬的苏格拉底写作与斯特雷奇对传记文学的改革有类似之处。

② 我在更全面的讨论中，将会增加另外一些考察，尤其亚里士多德的陈述。

的写作目的是为了洗清自己的老师(苏格拉底)的罪名,并且抗议人们对苏格拉底的审判,那么,这必然使得柏拉图将苏格拉底描绘得与历史不太相符。柏拉图如何能够对着自己的城邦民说:"这个就是被你们谋杀的人,看看吧,听听他吧!"[①]柏拉图怎么能够要人们去看这样一个自己想象出来的虚构人物?出于这一主要理由,我认为,《申辩》是柏拉图对人们熟知的这位人物(苏格拉底)的思想和性格的一种值得信赖的重塑(recreation)。(你们会注意到)在这里,就像在前面一样,我说的是重塑,而不是报道(reportage)。《申辩》可能在事件发生的几年后写成,大概六年或者更晚些时候罢。考虑到这一点以及柏拉图的天赋,我们确信,这篇对话不是报道,而是作品。虽然,当柏拉图听到苏格拉底在生死攸关之时所讲的那些话时,出于内心的那份感情,必然将当时的那些话铭记于心,但是,在心情恢复平静之后再来回忆这些话的时候,已经是想像中的重构。这就会造就一篇不同于原始材料的新的讲辞,因此,那些读到这篇作品的人,马上就会认可这就是他们曾经熟知的人(苏格拉底),不会再仔细去考察他们自己的记忆,并且问:"他是这样开始讲的吗?他真的举过这样的例子吗?"或者任何诸如此类的问题。这就是我所要求的《申辩》的真实性(veracity)。如果这一点能得到承认,那么,原始资料的问题大体上就解决了。这样一来,我们也可以将《申辩》用作一块试金石,来考察柏拉图其他早期作品中所描绘的苏格拉底的思想特征的真实性。如果那样做,我们又能发现什么呢?

我们会发现一个充满悖论的人。其他哲学家都谈及悖论,而苏格拉底没有。苏格拉底身上的悖论恰恰造就了苏格拉底。但是,与其他悖论——斯堪的纳维亚的、德国的以及后来教宗权制限主义派的(Gallic)——不同,这种古希腊的悖论并不是要打击,而是要激励人类的理性。这一点至少在某种程度上是非常清晰的,因此也是我的这篇报告的主体部分想要阐明的。出于这个目的,我必须向你们指出,那些造成悖论的明显的不协调之处。

在《申辩》的 29d－e,苏格拉底对自己毕生从事的事业作了如下说明:

---

① 我在这里以及整个这篇报告中,单单用这个引语标志来表达一个想像(imaginary)的引语,也为后面反复引用文本的引语作铺垫。

> 只要我一息尚存而且力所能及,我不会停止我的哲学探讨(philosophizing),不会停止去劝告你们,向你们之中任何一个我所偶遇的人宣告,并以我惯常的方式告诉你们:
>
> 尊敬的朋友,你们这些生活在最伟大的城邦的雅典城民,拥有着最伟大的智慧和力量,你们费尽心思地聚敛财物、追逐名誉和声望,既不关心,也不困扰于真理、智慧以及灵魂的提升,你们不为此深感羞愧吗?[①]

这就是迈尔(Heinrich Maier)心目中的苏格拉底,他说这就是"苏格拉底的福音(gospel)"。[②] 如果这一"福音"让我们想起基督教的福音,那么这就不太恰当。苏格拉底会一字不差地承担诸福音中的一个大问题,"如果一个人赢得了整个世界,同时却失去了自己的灵魂,这与他又有何益呢?"

在这里,唯一需要补充的就是,诸位必须警惕,对我们自己传统中的灵魂概念,不要误解为与来世有种种关联。这一概念在古希腊具有几乎同样重要的份量。如果说苏格拉底在使用灵魂一词时已经有了某种新的含义的话,那就是他悄悄地将其含义缩小:灵魂即便有超自然的或者命定的要素,也是不确定的;灵魂即便有物质的或者形而上学的结构,同样是不可确定的,因此,关于灵魂的学说,无论神学的还是反神学的、神秘主义的还是自然主义的,都不合理。苏格拉底的(灵魂)学说是一种没有教条的福音,你可以持有任何一种关于灵魂的信仰,或者什么都不信仰,这样既不会得到也不会失去什么,苏格拉底希望你们去思考和关心的根本,不外乎督促你要"看护好你的灵魂"。他尤其主张,你不必去相信灵魂不朽。苏格拉底自己确实相信这一点[③](【译注】参见严群译本,页112),但对这种信仰,他没有作出论证。如果《申辩》中关于灵魂的这一点是真的,即灵魂能够带着它所有的理智才能去往冥府,那么,苏格拉底对灵魂

---

① 【译注】文中涉及柏拉图对话的引文,与几个现行中译本有较大差异,故一律根据本文所给出的英文版译出。相关中译本参见,《游叙弗伦、苏格拉底的申辩、克力同》,严群译,2003年,商务印书馆,有编码,P66;《柏拉图对话集》,王太庆译,2004年,商务印书馆,有编码,P41;水建馥的译本(《辩护词》,西安出版社,1998年)无编码。

② 《苏格拉底》,图宾根,1913年,页99,296以下。倘若全面地来看,这部著作算是研究苏格拉底的专著中最好的一部。

③ 在《申辩》中,这个问题仍然尚未解决,亦参见《克力同》54b c。

的沉思将会变得多么令人愉悦。这样一来，我们也就不难赞成苏格拉底的观点，即不必担心灵魂就此中断了。他说，这样的生命将使他拥有“不可言说的幸福”。但是，苏格拉底并没有说，这就是他去信仰它的一个好理由；他也没有说，还存在一些其他的好理由。苏格拉底也没有排除他所提到的另一种可能：意识完全丧失。如果死亡就意味着这个样子，那就没有必要去告诫或者劝阻一个好人要“看护灵魂”。如果灵魂可以保持24小时以上，就是值得去护佑的，就像它比永恒都还要长久一样。即使你只剩下一天的生命，并且，过完这一天之后，除了一片空白你无从期待，苏格拉底认为，你仍然有足够的理由去提升你自己的灵魂；你是以你自身来度过这一天的，所以，如果你可以过上更好的一天，为什么要去过更差的一天呢？

那么，如何来提升灵魂？从道德上来讲，即是依靠正确的行为；从理智上来讲，则是正确的思考；这两者严格来讲是相互补充的，所以，你不可能只要这个，而不要那个。也就是说，一旦你拥有了两个中的一个，你必定也会拥有另一个。当然，这也就是他那个著名的名言：“知识就是美德”，它包含两个方面。

首先，没有知识，就不可能有美德。这就是为什么苏格拉底会如此强烈、迫切地去寻求定义的原因。他让你觉得，如果无法支持一个论题或者找到一个定义，不仅是一种理智的失败，也是一个道德的灾难。在《游叙弗伦》的结尾，这位阁下（指游叙弗伦）被巧妙地告知：他原先信心十足地宣称他确切地知道“什么是虔敬”，结果发现自己并没有很好地把握这一点，这不仅是因为他理智上的欠缺，也是因为他道德上的贫乏。我认为，苏格拉底所相信的这种看法是一种极端形式，正如柏拉图想让我们看到的那样。柏拉图得到人们青睐的诸多原因之一就是，正如堡斯维尔（Boswell）说他自己对待约翰逊（Johnson）的那种方式一样，柏拉图“没有将他的老虎搞成一只猫”。与色诺芬的猫不同，柏拉图的老虎代表着一种原始的教条，也就是说，倘若你不能通过苏格拉底的知识测试，你就不可能成为一个好人。

这一教条的对立面在极端程度上并不亚于前者：在面对任何情感的压力或紧张时，如果你能拥有这种知识，你不可能不成为善的（good），并且按照一个好人应该做的那样来行动。有些事情会让一个人没有主见，让一个人猝然在诱惑或惊恐下盲然行动，而其实他们本来是有最好的洞见的——“愤怒、愉悦、痛苦、爱和害怕”（《普罗塔戈拉》，352b）——这些情感中的任何一种，或者所有这些情感合起来，都不可能有力量来超越那

位拥有苏格拉底式的知识的人。这位拥有知识的人的生活将变得无懈可击,他被装在一个知识的盔甲中,就像在一个具有魔力的装甲中一样,任何来自外在世界的突然打击都不能让这个盔甲产生丝毫的破裂或下凹。在超越激情(passions)方面,苏格拉底对知识力量的诉求,要多于任何一位圣徒对信仰力量的诉求。

因此,苏格拉底观点的一个方面便是,他要传布一种福音,以便教导一个伟大的真理:灵魂是我们身上唯一值得拯救的,唯一能拯救它的方式就是:获取知识。

你如何想像这样一个人?传布信息、散布知识本身就成了他生命的长生不老之药。这就是他所做的吗?正如苏格拉底在对话中反复强调的,如果一个人没有知识,他将如何呢?柏拉图不仅让苏格拉底在私人交谈的非正式场合这样说,在最正式的讲演场合,如在《申辩》中,亦如是说。苏格拉底在那里(21*d*)宣称,如果要说他比其他人聪明的话,仅仅在于他并不认为他有知识,而其他人却自认为有知识,但事实上他们并没有。

这是真的吗?如果确实如此,那么苏格拉底自己的教导同样会变得糟糕透顶。没有一个人可以非常确信地断定他自己的双脚牢靠地站在正确之路上,如果要说曾经有过这样一个人的话,这个人肯定就是苏格拉底。对自己的任何行为或决定的道德正确性,苏格拉底从来没有表示过半点的怀疑,也从来不违背习俗。他信心十足地奔赴死亡,因为他认为,"没有什么邪恶的事情会发生在一个好人身上"(《申辩》41d)——这个"好人"就是苏格拉底自己。一个人相信没有知识就不能成为好人,能不能同时就是一个没有知识的人?

这可不仅只是悖论的事情了。苏格拉底不仅言说一些东西——正如他对道德知识的放弃,而这一点与一位传教士对灵魂的关照不同,同时,他也以某些看起来与这一角色不相称的方式采取行动。苏格拉底的典型活动就是 *elenchus*(反对论证),其字面意义就是"反驳"。如果你说 A,他会向你表明 A 暗含 B,B 暗含 C,然后他会问,"但你为什么之前没有说到 D? C 不是与 D 相矛盾吗?"然后,他就将你抛入你自己早已倾覆的论证中,也不告诉你更多,比如哪个部分,如果有的话,仍然是可以被抢救过来的。他的策略在一开始的时候并不显得那么友好。苏格拉底并不会设法将你引向暗礁,而是将一个人从深水处提上来,这个深水处也就是你从来不曾怀疑过的地方,然后,使得你确信,你得鼓足风帆全力以赴,去打碎你

原先的那种幻影。

在柏拉图的苏格拉底对话中，这种情形确实见多不怪了，而且它又如此令人困惑，以至于人们禁不住会有这样的疑问，历史的苏格拉底是否真的是这个样子。我已经不止一次地问自己，这个冷酷的批评家，这个无情的知识人，他不是去鼓吹一种福音，而是代之以一种论证，苏格拉底的如此形象毕竟不仅仅只是柏拉图的一种投射，它告诉我们更多的是这个年轻的柏拉图，而非年老的苏格拉底。一旦我心中升起这种怀疑的苗头时，我总是重新回到《申辩》中去将这个苗头熄灭掉。在那里，苏格拉底的传福音者的使命得到了如此着重的强调，最清楚不过地意味着苏格拉底的一贯行为与传福音者的角色不相符。当然，我想到了那个想像出来的德尔斐神喻的故事(《申辩》20e－21a.)，没有人比苏格拉底更聪明；这或许就促使苏格拉底开始去寻找比他自己聪明的人，他在所有那些享有智慧美誉的人中去寻找：首先是政治家，接着是诗人，然后刨根问底，甚至包括工匠，结果却发现，所有这些人的智慧彻头彻尾比一无所知还要糟糕。这整个故事的做法本身对学者来说都是一个难解之迷，我也不打算在这里解答。但是，不管这个德尔斐的女巫首先有没有可能说了些什么，也不管苏格拉底有没有可能想过她所说的任何东西，唯一可以确定的是：这个故事塑造了一个苏格拉底形象，这个苏格拉底的日常(day－in，day－out)形象在城邦民众的心目中就是一个搞破坏的批评家，他的行为从表面看起来就是，他从对话者身上看不到任何东西，除了一些虚假知识的泡影球之外。苏格拉底没有别的爱好，就喜欢去刺穿这些泡影。因此，《申辩》证实了这一行为，它表明了我们的悖论。它告诉我们这样一个苏格拉底，他说，关心灵魂是这个世界上最重要的事情，他的使命就是要让其他人也认识到这一点。但同时《申辩》中也这样说，如果你去市场的话，看到一群人围着苏格拉底，你可以有十足的把握，苏格拉底不会谈论任何关于提升灵魂的事情，也不会做些什么，似乎要来关心一下他的对话者灵魂的提升，苏格拉底所做的，仅仅只是跟对话者争论，将他逼到一个个死角，直到这样一种地步，即使那个对话者本人不知道，也要让所有的旁观者都非常清楚，对话者最初所宣称的他知道这样或那样的看法，都是非常荒诞可笑的。

这就是我们的悖论。我们准备好答案了吗？或许你已经准备好了，但是我还没有——不过没有必要去找这个答案，直到我们需要考虑它的时候，因为苏格拉底还有另一面，我必须提出来，而且我也想要提出来，如

果你能经得住这个悬念,这个另一面就是苏格拉底作为探究者的角色。“千万别这样想”,苏格拉底对那个最伟大的智术师普罗塔戈拉说,“别以为我有任何兴趣想要跟你争论什么,我这样做不过为了消除我自己的一些问题,倘若一旦有问题冒出来的话(《普罗塔戈拉》348c)”。或者,当那个可恶的知识分子克利蒂亚(Critias)控告苏格拉底,说苏格拉底只是为了驳斥他,而不是为了增进讨论时,苏格拉底回答道:

> 你怎么会以为我提出问题反驳你是别有用心呢?我本该做的就是探究我自己(searching myself),以免我愚弄了自己,以为自己知道那些我事实上并不知道的事情。(《卡尔米德》166c-d)

在柏拉图的对话中,像这样一类自我揭露的情形并不多见。苏格拉底不是契诃夫笔下那种喜于在公众舞台上显露自己的人。他是一个戴着面具的人,他的每句话都经过深思熟虑,他看起来更多的是想掩藏而非暴露自己。一个人如果如此习惯于这种狡猾的外表,他就不可能对上面的情形有所预见,而只是将这类情形当作成一种反讽。我这是在为自己作论证。过去我也常常采取这样的态度。一旦我那样做,我找不到我现在所说的悖论的迹象。但是,后来我在刚刚读到(引用的)的叙述中发现,苏格拉底想要人们完全相信他所说的话,下面的这一段便如此:

> 克利蒂亚,你的作为显得是我承认过,我向你提的问题,我自己知道答案似的,而且,只要我愿意,我就可以把答案给你。但实际上并非这么回事。我是在跟你一起探求……因为我自己也没有知识(《卡尔米德》165d)。

苏格拉底真的是这个意思吗?他能够做到这一点,如果他在这些段落中,在这样一种意义上使用“知识”,即宣称他自己知道一些什么,这包含着一个断定:对真理的任何进一步考察都将变得毫无益处。在早期哲学家的正式语境中,“知识”这个词就是在这样一种意义上来使用的,没有什么能比下面的事实——即这些早期哲学家中的帕默尼德打着神圣启示的幌子来表达自己的学说——能给予我们一种更好的关于这种教条式的确定性的意义,这种确定性是他们在使用“知识”一词时所意指的。帕默尼德在这样做的时候,丝毫没有打算他的哲学真理必须依靠信仰来建

立。他以一种纯粹理性的推理论辩来展现自己的体系,这种演绎除了理解之外不求助于其他任何东西。毋宁说,帕默尼德想要表明的就是,这种论辩的结论具有同样的确定性,就像神秘祭仪的信徒们总是与俄耳甫斯的诗歌或者某些其他神圣灵感的知识联系在一起。我认为,这就是苏格拉底心目中的智慧和知识的概念,在那些语境中他放弃了知识概念。当苏格拉底与知识断绝了关系之后,他告诉我们,他相信的任何真理明显地总是能重新开始,也就是说,他所确信的东西准备接受任何真诚伙伴的重新检验,那些伙伴将提出新的疑问,并与苏格拉底一起来探究。

请仔细想想苏格拉底的一个著名主张:去伤害你的对手永远都是不对的。难道你不认为,倘若苏格拉底有点什么东西他还认为自己知道的话,那么这一点就是。要不然,他怎么能在这上面立得住脚,并且宣称,对那些相信这一点的人和不相信的人而言,“他们没有共同的看法,他们只会在彼此意见相左时各自瞧不起对方”(《克力同》49d)?但即使如此,苏格拉底也准备接受检验。他继续对克力同说:

> 因此,你要仔细想想,你的看法是不是跟我一样。不过,我们可以从这一点出发:即无论如何,做坏事、或者以错还错,或者以恶报恶,都是不对的。或许你并不同意我的观点,那么我们是不是就不能从这出发了呢?我以前一直信奉这样的看法,现在还是如此。不过,你如果有别的看法,就请说吧,讲给我听。(《克力同》49d－e)

或许你几乎很难设想重新讨论这个话题的时间和场景,但苏格拉底非常乐意这样做。而且我认为,他一向非常乐意这样做。他加入每一次的讨论时,都受这样一种心理支配。早先的反思已经让苏格拉底得出很多结论,在他进入一个新论题时,他也并没有把原先的结论排除在脑海之外。这些结论一直在那儿,且不是以某种模糊或混乱的形式出现在那儿,而是有一个非常清晰的地图(map),苏格拉底经常依靠这些地图来描绘事情,许多结论预先已经引人了一个方向,正是在这个方向中,苏格拉底想要表达出某个观点。但是,尽管这些结论非常清晰,却并没有最终确定下来。每个结论都可以在现在的论辩中接受检验,这种指向原初论证起点的检验,会让人心神不宁,因为这一检验或许会发现更早的论点同样考虑不够成熟,也就是说,尚未考察这一论点的全部相关前提,或者从错误的推论中得出的这一论点。这也不仅仅只是重新检验先前所得出的结

论，它至少抱着这样一种希望，即希望在这个新的论争中会突然产生新的洞见，并为某个迄今为止尚未得到解决的问题提供一个答案。苏格拉底不仅仅是一名战士，就像他表面上给你的印象那样，通过与别人斗争，在严酷的考验中赢得一次又一次的胜利，以此来维护预先确定的观点；他又是一位探究者，在检验对话者观点的过程中，同时也检验自己的观点，他怀着真正的好奇心来审察一个论点，看看如果原先的论证有道理的话，是否真的能得出这个论点。同时，一路上仔细考察他的整个论证过程，然后寻找某个他之前没有注意到的新特征。

这是不是指明了一条走出悖论之路？我认为是如此。苏格拉底在原先很难达成一致的疑难之处投入了新的光明。作为传道者，苏格拉底希望别人尽可能去发现自己的福音，并为了自己去找到这个福音。作为老师，苏格拉底看起来并不仅仅是将某些现成的结论传授给别人，而是用一种探究的方法——通过这种方法，他会得出某些结论，但这种方法甚至比结论本身更重要，因为它是检验、改善并超越这些结论的一种途径。作为一个批评家，苏格拉底远远超出了一个纯粹的批评家，因为他让这种方法在运用中展现自己；在这样或那样的论证中，即便这种方法还不能产生出某个单一的肯定结论，但它自身将表明，那些看到它产生效用的人自己会将它运用到探讨中，以期获得更多肯定的结论。即使苏格拉底公开声称自己是个不可知论者，这一点仍然变得越来越可理解。他说的"我不知道"，其实是对下面这种看法的一种非常尽责的批评：任何探讨所得出的结论都是非常可靠的，不允许通过进一步探讨来重新检验。从这个角度来看，苏格拉底就成了一位与反讽相连的各种异类角色的混合体。苏格拉底看上去像这样一个人，虽然他从事各种各样的活动，但由于他在其中始终保持了一个探究者的角色，这些活动仍然具有一致性。苏格拉底总是继续着自己的探究，同时也在寻求同路的探究者。

这里我要给你们一个特别的例证，因为我不想把这个结论悬置在那里。我要举的例子就是游叙弗伦，虽然任何一个柏拉图的早期对话都可以成为例证。当你们第一次读这篇对话(《游叙弗伦》)的时候，最后可能会非常失望，因为经过这么一番迂回曲折的论争之后，两人似乎并没有得出任何肯定的结论。苏格拉底似乎就是准备这么做的，就像他自己说的那样，"什么是虔敬"这个一开始就有的问题还要"从头开始"。看着游叙弗伦匆匆离去，你或许会问苏格拉底：我不相信你真的关心这个人的灵魂，因为如果你真的关心的话，你怎么能让他带着满脑子的荒谬信念就走

了呢？你知道，他所担心的玷污与你认为值得讨论的虔敬并没有什么关系，而你却认为这可以提高你所谓的灵魂。那么，你为什么不告诉他这一点呢，即向他指明宗教与巫术（magic）之间的差异？

但是，如果你倒回去重新更细致地来读这篇对话，你就能把握住苏格拉底的回答：

> 这就是我极力想要向他表明的。但是我想让他自己来发现这一点。正是出于这个意图，我没有必要告诉他，他对虔敬的理解是完全错误的。这是不对的。它并不是全部都错，而是一些错误的信念和正确的信念的混合物，我的工作就是帮助他认识到自己不能匆匆忙忙就同时赞同两个方面。如果他能认识到这一点，他就能成为他自己的批评家，自己的老师，甚至自己的传道者，因为这个人能看到自己一直以来都特别信奉的观点中所隐含的东西；我完全没有必要向他传道，他应该关心自己的灵魂，就像灵魂应该得到关心一样。他会自己对自己传道。

或许苏格拉底还会补充，虽然他在这种反驳中最终失败了，但责任并不完全在于他。由于游叙弗伦理智上的反应迟钝，使得苏格拉底很难对付这位自满的盲信者或“思考不会拐弯的人”（Straight - thinker），柏拉图以此来称呼游叙弗伦。当苏格拉底向游叙弗伦表明，在他看来，宗教就是人神之间的一种交易，就是神圣护佑与人的侍奉之间的一种物物交换。从游叙弗伦对这一看法的反应中，我们可以看出他对宗教的看法是多么简单直接（straight）。面对这样一个结论，我们的直线思维先生似乎并没有发现有什么不对劲的地方，他说：“确实，如果你愿意的话，你可以将此（虔敬）称为一种商业（commercial）的艺术”（14e）。但是，苏格拉底即使面对如此无可救药的处境，他依然竭尽全力，步步进逼，最后到达一种境地，与成功只有一步之遥。他使得游叙弗伦承认，虔敬不能被如此定义，即“虔敬就是诸神所喜爱的”，也就是说顺从诸神的任何旨意；当然，这种旨意本身必须是正义的，而虔敬必定包含“行义”（discharging services），我们将之归功于神。然后，苏格拉底又迫使游叙弗伦来回答这些义究竟属于哪种类型。苏格拉底紧紧抓住这个问题，即为什么神需要我们的侍奉；神通过我们的共同协作能成就什么“尽善尽美的事业”？我以为，让游叙弗伦自己去发现这个答案，是否要求过高了一点，虽然苏格拉底曾一

度将他引到了这个答案。游叙弗伦这样对自己说,他赞成苏格拉底的推论:

> 既然诸神是如此的伟大和强大,超乎于所有想像,他们肯定不需要我们的侍奉来提高自己的尊严;既然他们是善的和仁慈的,他们肯定想把最好的东西赐予我们——这东西会是什么呢?只能是灵魂的提升。这难道不就是虔敬的目标吗?这难道不就是我们能对神所尽的最高责任吗?

苏格拉底明显表示,不能过多地期望,游叙弗伦能够通过苏格拉底的诱发可以自己看到这一点。因此,当游叙弗伦无可救药地突然扯到题外的时候,苏格拉底就说(14b-c):

> 如果你愿意,游叙弗伦,尽可更简洁地回答我的主要问题……刚刚当你正要切入正题回答我的问题时,你又转移了方向。

当然,在这篇对话中,苏格拉底并不是在与游叙弗伦玩猫和老鼠的游戏,也就是说,对游叙弗伦提出各种各样的问题,并非仅仅为了去驳倒他的回答,并且将他的回答攻击得面目全非。他竭尽全力引导游叙弗伦,希望他自己能看到正确的答案。他真正反对的事情是,径直告诉游叙弗伦这个答案。这并不是因为他认为游叙弗伦的灵魂不值得拯救,而是因为他相信,只有一种途径可以来拯救他的灵魂,也就是,游叙弗伦必须自己来做这事情,从而找到一条正确的道路,以至于游叙弗伦自己也成为一位探究者。不管你是否同意苏格拉底这样做是否有理,但我相信你会同意我的观点,至少他的这种方式始终如一。

但苏格拉底这样做对吗?一个学者或许的确可能忽略这个问题。但一位人文主义者不会。他当然可以将问题重新摆到你面前,就像苏格拉底经常做的那样。但是,让我来扮演苏格拉底,似乎已经太晚了点,我现在的演讲是一个非苏格拉底式的表演,也就是面对着一言不发的听众,自个儿滔滔不绝地在这里独白,这与苏格拉底的风格几乎很难相符。无论如何,在这个关键点上跟随苏格拉底就意味着,我确实认为他这样做毕竟还是对的。而事实是,在某些基本点上我认为他是不对的。

我并不认为苏格拉底的方式就是拯救人的灵魂的唯一方式。苏格拉

底认为,他自己所谓的这一"知识"对道德的善而言是必需的和足够的,但我却认为,这两方面都不正确。之所以说不是必需的,是因为,如果一个我所遇到过的最勇敢的人去参加苏格拉底对勇气的测试,他必定会失败。为什么要花那么大的心思去弄明白这一点,其实我并没有足够的信心,是否可以彻底弄明白。但我并不需要去赞成这种看法。因此,我仅仅需要坚持这样的事实:当一个人开口去解释自己拥有的是什么,哪怕这是在嘲弄自己,他也是个有勇气的人。我的意思并不是说,如果他能讲得更好些或他知道的更多些,就不是一件更好的事情。我并不是要贬低苏格拉底的知识。我只是说,苏格拉底认为必需的东西,我并不如此认为。同样,我也要表明,知识对道德的善而言并不是足够的。对此,我用苏格拉底在《申辩》(29a－b)中的那句著名的话来说明最恰当不过:对死亡的恐惧是智慧的伪装。

> 我们为什么怕死?因为我们认为,我们知道这是件大事。但是我们真的知道吗?不,我们对死亡一无所知。与我们所知道的正好相反,它或许是件大好事呢。

因此,苏格拉底自信地向别人暗示并说服对方,倘若你了解这所有的一切,你对死亡的恐惧就会消失。知识——在这里也就是你对何为死亡以及随之而来的东西的无知,这样一种知识——将会驱散你的恐惧。你不可能去恐惧死亡以及其他任何东西,除非你知道它是一件糟糕的事情。但为什么你不可能去恐惧呢?"因为那是愚蠢的",苏格拉底会这样说。但如果你还是去恐惧它,这可以是不愚蠢的一件事吗?露茜姨妈害怕老鼠,但她非常清楚,一只老鼠不可能对她有多大危害。她知道当自己驾车在大街上的时候,她冒着更大的生命危险,但是,她却一点都不怕,一只小老鼠却能让她惊惶失措。这是愚蠢之举,但它确实发生了;她知道这愚蠢,但这种认识并没有阻止害怕行为的发生,而仅仅是让她感觉到羞耻和内疚。这并不是一个很高理论层次上的证据,却是与苏格拉底的说法不相一致的一个事实。

但苏格拉底的知识对事实几乎毫无兴趣,这就是麻烦所在。用我们今天的话来说,苏格拉底的知识模型就是演绎(推理)知识。他所追求并且又获得如此成功的知识,就存在于对任何一种信息的排列中,使这种信息拥有一种清晰明了的模型,从而使得人们一眼就能看清信息所暗含的

东西以及矛盾之处。另一个认知的途径就是经验的方式。苏格拉底几乎不去理解或者关注具体的知识,因此他很难理解关于一般事实与特殊事实的知识之间的限度。要不是苏格拉底如此这般地认为,考察知识的这种需要本身就是人性的一种事实,以此来决定当一个人拥有知识或者没有知识时,会发生些什么事情,那么,他或许会看到,即便他自己在面对死亡时表现出不屈不挠的勇气,他也并没有将其归功于知识,而是归功于其他更接近于宗教信仰的东西。

但是,仅仅从这个角度来解释苏格拉底的失败,会将其责任更多归之于苏格拉底的理论,而非下面这个事实:把苏格拉底的失败仅仅看作是知识的失败而已。我要摊牌,其实这背后隐含着一种爱的失败。我这样说,并不是要过于认真地摆出一副挑剔的样子和拳击手的姿态。我早已指出,苏格拉底确实关心别人的灵魂。但这种关心是有限的,而且是有条件的。如果要拯救一个人的灵魂,就必须按照他的方式来得到拯救。如果别人不能做到这一点,他就会遗憾地但又毫无痛苦地看着他们一步步走向毁灭。耶稣为耶路撒冷哭泣,苏格拉底却是警告雅典,责备、劝告、谴责雅典。他不会为雅典流泪。有人会奇怪,这个对雅典充满愤慨的柏拉图,比起苏格拉底伤心而又好脾气的非难而言,他难道不会通过自己的愤怒和厌恶更多地热爱雅典。有人会这样想,在苏格拉底对灵魂的伟大情爱(erotic)中有最后一处冷淡地带(zone of frigidity);要是苏格拉底更多爱一些自己的伙伴,他几乎不可能将自己那令人无法承受的"专制逻辑"①的重担压在他们肩上。

以上所说的一切(正如我不得不做的那样,就像对待一般人一样来面对苏格拉底),给我增添了这样的印象,就像这些抱怨一样,它们并没有损坏苏格拉底的伟大形象。(在这篇报告的最后部分)我试图提出这样的疑问,尽管苏格拉底面临着这样一个处境或者一个对他十分不利的更困难的特殊处境,他依然是伟大的。

让我从刚刚停止的地方开始:苏格拉底的性格。为了以这样或那样的方式区别于其他人,一个人不需要成为一个伟人,而只需成为一个人。为了在这种差异中找到个人创造的素材,以此来丰富人们的日常生

① 我这里借用了尼采的话,他将苏格拉底称之为"这个专制逻辑者"。参见《悲剧的诞生》第十四部分,Francis Golffing 译本,纽约,1956,P. 90。

活——这对任何一个人而言都是一种很难达成的目标,但这对苏格拉底来说却是例外,因为,他最初的天资如此地令人气馁:相貌丑陋。他又不得不带着这个丑陋的相貌生活在一个崇尚漂亮的人群中。苏格拉底所要解决的这个问题在古典时代被认为是不可解决的。在美术世界中——雕塑的、绘画的、听觉的——古典时代理所当然地认为,要造就一个好的作品,首先制作的材料本身就应该是美的。苏格拉底却要证明,对个人生活而言,这一点并不适用。他在那里极力表明艺术如何在丑陋的外表中展现出美。苏格拉底做到这一点,是通过将自己的丑陋外貌风格化,让它成为一个抽象的面具,然后让自己与它保持如此的距离,以至于当无法脱下这个面具的时候,他总是可以从思想的高度去嘲笑它。作为一名出色的艺术家,一旦他捉住了这个主题,他就不会落下它,而是将它付诸于一些全新的并且令人惊奇的使用中,因此,苏格拉底将这个丑陋的主题当成一个喜剧的面具。他把自己的语言搞得普通而又粗俗,就像他的脸。他说自己造不出那些华丽的词藻,也无法理解别人所造的那些华丽词藻。他说自己的记性不太好,一次只能记住一、两句话,而且脑筋转得也不是很快,所以任何东西都不得不十分痛苦、缓慢而又破费心思地解释给他听。他说,自己也不太懂礼貌,如果他在争论的过程中不能像别人那样有礼貌的话,他不得不请求别人的原谅。他一并放弃了那些所谓的温文尔雅、风度翩翩的优雅外表,树立起自己的性格特征。以普通人的眼光看来,苏格拉底的外表是如此粗俗和愚笨。这些特征一丝不苟地发挥着效用,恰到好处地顺应了他不得不在做的那些事情。阿尔喀比亚德和柏拉图算是最最善于发现美的人,他们在苏格拉底身上发现了比其他任何他们所熟悉的人身上更多的美。这种检验的艺术能持续有效吗?这样一种艺术难道不会陷人相反的境地吗?苏格拉底的艺术通过了这一检验。这个藏在面具背后的自我就像其他面具一样永远不会被掀开。他在法官面前时同样如此,就像他在市场中时一样。当苏格拉底从执行人手中拿过毒盅的时候,他依然"面不改色"(《斐多》117b)。

其次,苏格拉底又是一位伟大的道德改革家:不是社会改革家,而是一位良知(conscience)改革家,这种良知在一个漫长的过程中能够建起或者毁掉一个社会的习俗制度(institutions)。像阿里斯多芬这样的诗人只是感觉到这一点,而非真正理解;《高尔吉亚》中的卡力克勒(Callicles)也如此,他对苏格拉底说:

> 如果你严肃认真，而且你所说的确实都是真的，那么，人们的生活不就得完全颠倒过来了吗？

我相信，即使是我在报告的前面部分偶然提及的那些说明，都可以证明这个修辞性问题的真相。想一想苏格拉底在《游叙弗伦》中想要寻找的"何为虔敬"的答案。雅典人的虔敬如何能保持一致，或者，我们的虔敬如何能保持一致？如果苏格拉底在这一点上是对的，即一个人对神的责任——即使没有神的存在，就是必须来提升自己的灵魂？同时，如果苏格拉底所确信的，我们永远不可以恶报恶这一点是真的话，那么，在苏格拉底的或者说在我们的世界中还有多少行为和情感依然未被触动？

在关于道德良知的文本中，苏格拉底还带来了另一种改变，这种改变在研究苏格拉底的著作中少有提及。我并不期望我能弥补这一缺失。但至少我可以提醒你们注意到，古希腊的道德(motality)仍然保持着一种令人惊讶的古典道德的界限。如下信念被人们广泛接受，并且根深蒂固：那些高层次的道义上的美德(virtue)只有对那些出生高贵的、至少出生于相当富裕的人来说才是可能的。亚里士多德有一个理由充分的信念：对大部分城邦民——不仅包括奴隶，而且包括自由民的手工业者而言，美德生活不具有继承性。即使激进的社会改革家柏拉图也不反对这一教条；他只是将它作了升华。苏格拉底却拒绝接受这一看法，他在道德讨论的领域中抹去了这种界限，他认为，无论对手工业者还是有闲贵族面言，灵魂的提升都是一种强制的要求和一种可能性。他重新定义了诸种美德和美德本身，由此，使美德不再是某个等级的特征，而成为人的普遍特性。

即使这一点也不是苏格拉底最大的贡献。如果，我在这篇报告中向你们提出的关于苏格拉底的悖论的解答正确的话，苏格拉底本人对道德探求的重视程度自然远远超过他对其任何结果的重视。如果我们能透过他那种模仿谦卑的闲谈，让他单单依诚实来告诉我们，什么是他最大的成绩时，他理所当然会把他的方法看得比其他任何东西都重要得多。我相信我不需要对此重新来一番论证，这一点对于我对苏格拉底的伟大之评价具有至关重要的作用，而且，对悖论的解决也同样至关重要。我向你们提出了这个悖论，我只是想提醒你们。我只能指出，如果我现在主张的东西不对的话，那么，悖论也就不会存在。要是苏格拉底将自己的方法的结果看得比方法本身重要的话，无论对他自己还是对他人而言，他就只是一个道德真理的传教士和老师，而不是那位公开声称的不可知论者，那个不

知疲倦的批评家、实验者、检验者。换句话来说，他就不是柏拉图对话中的苏格拉底了，也不是这篇报告中的苏格拉底了。

为何将这种方法列为对人类的伟大贡献？因为，它使得道德探求成为一件普通的事情，对每个人都开放。这种方法的实践不要求对一个哲学体系的继承，不要求掌握某种特殊的技艺，不要求获得专业的术语，只要求普通的意义和普通的言词。正如这种方法应该所是的那样，它使得“一个人应该怎样生活”成为每个人自己的事情，专家和内行人仅仅只是提供一些（批评性的）引导和建议，告知（并澄清）外行人的判断，但仍然将最后的决定权留给他自己（外行人）。但是，当苏格拉底的方法使得道德探求开放给每个人的时候，这对每个人来说都不是件容易的事情。这种方法所要求的不仅是每个人都可以拥有的最高层次的智力机敏，还有一个高层次的道德修养：真诚、谦卑和勇气。苏格拉底真正期望你说的是，你自己真正认为一个人应该生活成什么样子；这也意味着你应该生活的那个样子。如果你给苏格拉底的观点仅仅只是一个观点的话，他的方法就不会起作用。你的观点必定是你的观点：你赖以生存的那个观点，一旦这个观点被驳回，你自己的生活或者你生活的一部分将会受到控诉或者落入坏名声，这就显示出一个困惑，以混沌或矛盾为前提。为了进人这个论证，当你认识到这是你不得不付出的代价时——在这个过程中，你的自我可能会经历那种让人难受的鼻子流血的感觉——要鼓起勇气。寻找道德的真理或许会证明你自己的生活是错的，我们可以非常谦卑地面对，但不必担心羞辱。苏格拉底将一些新的特征引入到论证中，但我们并不完全清楚，他是否意识到这些特征如何从根本上辩证而又严格地被提出来，就像它可以从不可靠的前提中，用那种无瑕疵的逻辑推出粗劣的结论一样。

你或许会问，将苏格拉底的方法作为道德真理的仲裁者，因而要求每个人都去遵守，用专业术语来说，也就是将这种方法作为判断道德问题的最高法院，这难道不是遗留下来的一种冒险吗？当然，这确实是一种冒险，而且是一种非常严重的冒险。因为，虽然这种方法内在的保护措施可以预防道德的无责任——我刚才提到过——但它没有提供任何的保障来保证这种方法总是可以引向真理。如果前面对苏格拉底的不可知论的解释是正确的话，那么，苏格拉底对上面这一点绝对是非常清楚的。他说“我不知道”的真正意思是，“我通过这种方法得到的结论可能搞错”。如果苏格拉底也会搞错，更何况汤姆、迪克和哈利了。既然如此，为什么将

这种方法公之于众呢?苏格拉底的答案非常明确,因为他们每个人都是一个人,而"未经检验的(unexamined)生活是一种不值得过的生活"(《申辩》38a)。在这一点上,我不可能走得像苏格拉底那么远。我相信,许多类型的生活都是值得人过的一种生活。但我确实认为,最好的生活就是每个人能时时检审自己的生活。早些时候我并不同意苏格拉底的假设,即认为他的那种方法是唯一能拯救任何人灵魂的方法。但我依然完全赞成苏格拉底将人看成是一个成熟的、有责任感的存在者,主张一个人应该实现自己最大的自由,在对和错之间作出自己的选择,不仅在行为上如此,在判断中亦如此。除非一个人要求自己私人的道德判断的权力,否则我无法理解一个人如何达到人性的高度。如果他要求这种权力的话,他必定要接受那种隐含错误判断的选择作为一种适当的冒险。这只是他自己为了自由而必须付出的代价。你会注意到,我正在使用的是一种非苏格拉底的语言,我将要增加一种辩难,苏格拉底对人的自由的看法——他的方法就是人的自由的一种表达,不能恰当地被描绘成知识,对它最合适的称呼应该是信念(faith)。那些将这一信念放在至高点上的人会将它当作成知识,这是苏格拉底悖论的另一方面——但今天晚上我并不打算来解开这个迷。

苏格拉底与柏拉图:爱欲的辩证法

伯纳德特　著
张文涛　译

爱欲之于柏拉图的至关重要性,在其他任何哲人那里都是没有的。为表明爱欲问题在柏拉图那里的范围和复杂性,从四个貌似随意的考察出发,不无裨益。在更为系统的说明中,这些考察之间的相互联系将会变得更清晰。不过,首先要对爱欲做一个有效的界定——只要场合得当,我们即可不时地提此要求。爱欲结合着从远处观看的欲望和合为一体的欲望。爱人(the lover)知道情人(the beloved)[①]已经是完美的,与此意识相连,他知道自己根本不完美,这也使他同时意识到,当且仅当情况与他所信的相反,即情人也不完美、而且有可能(per impossibile)通过爱人变得完美的时候,他才可能变得完美。

经由柏拉图,人第一次成了一个形而上学问题,爱(love)第一次成了一种形而上学激情。《理想国》的本体论和《蒂迈欧》的宇宙论表达了人的形而上学问题,《斐德若》和《会饮》则揭示了关于这种激情的形而上学;《理想国》和《蒂迈欧》经由人的政治问题到达本体论,《斐德若》和《会饮》则通过激情走向本体论。在此意义上,两种运动的次序是一样

---

① 【译按】the lover 与 the beloved 两字本来简单,但汉译有些棘手,关键是汉语中似乎没有两个相互对应且一为主动一为被动的词语。"情人"在汉语里似只有被动意,"爱人"一般为被动意,但偶也可用于主动,故这里暂且取"爱人"的主动意译 the lover,以"情人"译 the beloved,与朱光潜先生的译法正好相反。若译为"爱者"与"被爱者"则文采略嫌不足,有时为凸显主动与被动,采此译法;当 lover 与 nonlover 对举时,择译为"爱人"、"非爱人"或"有爱之人"、"无爱之人",均详见下文。

的,但是,似乎政治——不管是通过在言辞中对最好城邦的建构,还是通过对一个故事般的可能性宇宙的建构——导致的是向形而上学的上升;而爱则直接带来形而上学,用不着神话或想像的介入。爱人自发地言说着真理和永恒。因此,爱似乎比政治更为自然。要看到政治或任何政治经验是如何变成形而上学的——这碰巧被我们在《理想国》中如此突兀地看到了——比起要看到那作为人类简单经验而开始的东西,是如何经受着一种通过自身向某种似乎不只是带有人类痕迹的东西转变的,远为不易。但是,《斐德若》把爱欲和写作——一种制作——问题联系了起来,这表明,人工品(the artificial)既归属于对正确(right)的理解,同样也归属于对爱欲的理解。或许这样说更好一些:柏拉图有两个主题,"正义"与爱,两者既互相关联,又都与心智(mind)相关。在爱欲与正确表面上的分离背后,潜藏着心理学。这个问题就是人的灵魂。

通过使人的灵魂成为问题,柏拉图不再像那些诗人(赫西俄德)或者前苏格拉底哲人(恩培多克勒和帕默尼德)一样,把爱欲看做一种宇宙论力量。就是在其关于灵魂的论述中并未提及爱欲的亚里士多德,在《形而上学》第十二卷中,也求助于爱欲,在那里,他试图解释自然所具有的与思考者自身的心智的关系,而且,但丁《神曲·天堂篇》的最后一行诗,也表达了这种关系:这爱推动着太阳和其他群星。①但是,通过取消作为吸引力之宇宙法则的爱欲,柏拉图在本体论上提升了爱欲的地位。他区分了来自法则的方法(the way from the principles)与得出法则的方法(the way to the principles)。第一种方法是假设性、演绎性的,适宜于教诲;第二种则从事物的状态(the that of things)走向事物的理由(the why of things),它是发现和从事哲学的唯一方法。② 柏拉图的对话

① 《形而上学》,1072a7-1072b4。《论灵魂》中爱欲缺席的原因,与亚里士多德完全按照行动者与受动者(agent and patient)来讨论灵魂的方案有关,这一方案的极点,是区分主动的理智与被动的理智,及其带来的、亚里士多德在第二卷以下试图建立的感觉与被感觉者间的异质同形论(isomorphism)。爱欲的两重性(duality)与此方案并不合致,因为思维与被思维者最终的同一性,消弥了距离。《论灵魂》的运动是远离灵魂、走向心智的——在417b24之后,仅有一处提及灵魂(420b28),直到427a17才回到第一卷的主题,即灵魂是运动与意识共同的法则。【译按】但丁诗句,依田德望译文,见《天国篇》(北京:人民文学,2001)页227。

② 《斐德若》,265c8-266b1;《智术师》,253c6-e2。

是对这两种方法罕有的结合：教导的方法，以及划分与集合（division and collection）的方法，或简言之辩证法。于是，如果我们不是从法则出发而是走向法则，我们的起点可以在简单的人类经验中找到，在任何与我们有关、我们所涉及的东西中找到。这就是亚里士多德所谓的我们最初的东西，ta pragmate（身边的事务）而不是 ta onta（存在的东西）。在《吕西斯》（Lysis）中，苏格拉底一经放弃关于友爱的盛行与遍及自然中敌意的宇宙论思索，转而代之以存在的中立性，以及他关于一种存在的基本例证——人既不好也不坏——他就得到了自己应有的东西（《吕西斯》216c1－4）。柏拉图二十四篇对话的标题，包含着苏格拉底同时代人的名字。

柏拉图有两个主题，政治哲学以及纯粹的哲学。在流传到我们今天的三十五篇柏拉图对话中，只有四篇从头到尾都是由苏格拉底叙述的：《理想国》、《卡尔米德》（Charmides）、《吕西斯》、《爱人们》（Erastae【译按】即 lovers）。就是在这四个场合中，柏拉图把苏格拉底表现得尤其热心于为另外的听众重新讨论他两三天前已经讨论过的东西。促成每一次讨论的场合，一定是恰恰与他所讨论的东西一样重要。通过自我叙述，这四篇对话表现了苏格拉底的如下意识：现在他理解了什么，尚不理解什么，也表现出他怎样理解自己理解的东西，以及他怎样未能理解自己不理解的东西。它们至少在形式上展现了苏格拉底的自我认识。《理想国》比其他三篇加起来还要大好些倍，也重要好些倍。它的主题是正义，这似乎比其他三篇的主题更为紧迫、更富争议、更加重要。另一方面，爱欲促成了其他对话种种不同的主题，无论是卡尔米德非凡的美，《吕西斯》中羞涩而为难的爱人希波泰勒（Hippothales），还是《爱人们》中一个书呆子与一个健力士之间的敌对。他们看来关心的是与苏格拉底自己关系最为密切而最不适合其他任何人的东西。苏格拉底一从曾预示过伯罗奔尼撒战争开始的波提狄亚军营（campaign at Potidaea）回到雅典，就问起那里的事务状况，而且，他关心的并非是和平区与交战区哪个更有优势，而是当他不在的时候，哲学有了什么进展，谁是美的新收获（《卡尔米德》153d2－5）。在《卡尔米德》中，苏格拉底坦承了自己的性冲动，而且，在《吕西斯》中他说，正如不同的人欲求不同，他

从孩提时代就热切地想得到朋友。① 抛开《理想国》与其他三篇对话的差异，它们在这一点上都一样：在柏拉图所有作品中，动词“脸红”(eruthrian)只有在苏格拉底是叙述人的时候才出现。脸红是对一个人欲隐藏之物不自觉的表露。它揭示出一个人们或许承认、或许不承认是一个过失的过失。显然，它与爱欲和自我认识的问题相关。这四篇对话就是苏格拉底无形的脸红。②

这些对话中的两篇，《卡尔米德》和《爱人们》，把我们更近地带向问题的核心。《卡尔米德》始于 sophrosune 或节制(moderation)问题，然后，通过一个未来僭主的介人，转向对 sophrosune 与关于学问之学问的成问题的等同。苏格拉底证明，无论谁拥有这种关于学问的学问，他必定对任何其他学问都完全无知。另一方面，在《爱人们》中，苏格拉底向哲人或他自己提出质疑，与任何专门家相比，哲人既是万事通(jack - of - all - trades)，又是无知的大师(master of *none*)。这两篇对话一起提出了整体与其部分的问题，以及有助于理解任何部分的引导是否必定来自于整体的问题。《爱人们》的开篇，是苏格拉底偶遇两个男孩，他们正在通过描画和姿势争论一些宇宙论问题。其标题——爱人们(Lovers)——的含意，与其可供选择的标题 Anterastae 或敌对的爱人们(Rival Lovers)一道，向我们暗示出，整体问题可能与人类的整全——爱欲似乎就是对此整全的渴望——有联系，而且这一联系可能存在于同样成问题的爱欲的品性中，只有在爱欲被承认为就是哲学的时候，它才不再成问题。

接下来是最后一个考察，然后就完了。无论柏拉图提出何种问题，无论什么是正义或什么是爱欲，什么是死亡或什么是勇敢，什么是节制或什么是虔敬，答案似乎都一样：哲学。无论一个问题可能显得多么远离哲学，比如，什么是贪财(love of gain)或什么是礼法，论证都总围着哲学打转，总是指向哲学。在《斐多》中苏格拉底说，哲学思考就是学习死、学习处于死的状态(to practice dying and being dead，《斐多》，64a4 - 6；67d7 -

---

① 《卡尔米德》，153d3 - e2；《吕西斯》，211d7 - e8。

② 在《尼各马可伦理学》第四卷结尾处，亚里士多德否认了羞耻是一种道德德性，在第十卷中，他提倡一种理论生活的自足性。在第十卷的最后五章中，灵魂出现了一次(1179b25)。如果人们怀疑在任何情况下这种完美性都是可以得到的，那么羞耻又回来了。

10)。谁能说柏拉图不能从那耳语编造些什么?[1] 归根到底,小说就是没有苏格拉底的柏拉图对话,阿普列尤斯(Apuleius)则写了第一本关于爱管闲事,追根究底(nosiness)(curiositas)的小说。看来柏拉图会断言,没有不在其核心显示出追求整体知识的人类经验。哲学领悟事物表面的多样性及其意义的独一真理。更准确地说,人所必须的独一之物,隐藏在人们言说、行动、经验的万事万物背后。在哲学中、也只有在哲学中,才有一种对人类所有事物的理解与人类利益之间的一致性。[2] 然则,早在哲人出现以前很久,人类经验的大师乃是诗人,他们直接被称为有智慧的人(the wise)。与他们竞争的是持肆意扩张主义(audacious imperialism)的柏拉图,此人威胁着要接管每一块早有其主的领地(well - defined domain),通过把它当作一个问题来重新建设,要在那里面找出哲学。在《会饮》中,先于苏格拉底并与他一起构成一组的两个讲话人,就是喜剧诗人阿里斯托芬和悲剧诗人阿伽通。苏格拉底的讲辞并非是对他们两人讲辞的统一,而是第三种讲辞,它表明,两个诗人的理解都有偏颇,因此如果分开讲,喜剧与悲剧的理解都有偏颇。生活的喜剧与悲剧——我们把这看作是对人类生活的完整理解——是其真正理解、即哲学的幻影(phantom image),哲学既非喜剧亦非悲剧,但却可能被误认为是喜剧或悲剧。苏格拉底只在《斐多》中才发出笑声,这警告我们要防止这种误解。冥神(Hades)与爱神(Eros)这两个神,更当感谢的不是祭仪,而是诗。因此,诗对这些神的发现或发明终归是对柏拉图的挑战。他不得不指出,爱神并不存在,而冥神则仅仅是一个地名而已。《理想国》中的洞穴揭露了哈德斯(Hades)之所是,《会饮》中的精灵(daimonion)则降低了

---

① 《理想国》,449b1 - 6。在《理想国》中,苏格拉底阐明了探究表面上无关紧要的东西的必然性背后的法则。他从"音乐"这种自明的物类开始。这一物类可以分解为言辞(神话)、调式、节奏,它们之间互相协调一致,也与言辞中最好城邦之未来卫士的品格协调一致。苏格拉底很容易就放弃了言辞及其表现方式的标准;按照苏格拉底对恰当调式的公然忽略,格劳孔(Claucon)对它们做了补充,虽然从亚里士多德的角度(《政治学》1342a32 - 1342b1)来看并非完全正确;最终,到发现恰当的节奏之时,苏格拉底和格劳孔都放弃了。正是在这一点上、在用字母做的类比中——无论其大小,一个grammatike(文法)熟练的人肯定认识这些字母——苏格拉底断言,如果他们(【译按】指卫士)没有以同样的方式懂得含有节制与勇敢的物类,他们就还不"懂音乐(musical)"(402a7 - d4)。他们未能推导出音乐怎样才会"在灵魂内部"显露出来(401d6 - 7),这证明他们是始于意见,而非知识。这样,苏格拉底从哲学滑入政治学。【译按】Apuleius(约124 - 170),罗马讽刺作家,修辞学家,柏拉图派哲人,有《变形记》(又名《金驴记》)、《申辩》等。

② 参色诺芬《回忆苏格拉底》,4.5.12 - 6.1。

爱若斯(Eros)的威望。

柏拉图并不总是全部摊牌。背后那些牌则带着一种反面标签亮出来——这标签安全地归置着它们,由此不允许任何向其可能联系的接近,无论这接近多么隐秘——带着它们被公开地排除(officially excluded)的东西亮出来。但是,在柏拉图那里,反面通常都是对立面的对立面(the other of the other《智术师》258a4-5)。因此,在事物的边界处,哲学变得显著起来,在那里,哲学把看上去分离的东西联合起来,把看上去联合的东西分离开来(《欧绪德谟》305c6-306c5)。然则,私秘的东西不能在被暴露出来、公开化之后仍然是其所是。比如,爱就是特别私秘、特别非政治性的。爱人们彼此眷顾,远离旁人。就是在明朗的大白天,他们也罩在面纱下。这样,政治的建构可以不受爱欲的侵扰。对此,柏拉图提供了两个显著的确证。《理想国》讨论的是伴随着美好灵魂秩序的美好政治秩序。控制欲望的德性是节制,它严格地服从于正义德性,正义的自然基础则位于灵魂的英勇部分(spirited part),而且,如果灵魂的这一部分没有败坏,就自然地联合着理性,而欲望是绝对不会有这种联合的。既然在僭主制中可以发现对这种政治秩序的颠覆,僭主必然就成了爱神的化身。[①]所以,一开始既是前政治(prepolitical)或超政治(uppolitical)的东西,又作为政治的敌人咆哮着回来了,在此期间,城邦被完全共有化了,私秘的东西受到制度的禁止。同时,在与《理想国》关系密切的《蒂迈欧》中,爱欲并非属于人的原初构成物,但是,在人变得懦弱而不义之后,诸神在他第二次出生的时候发明了它(《蒂迈欧》,90e6-91a5)。当然,如果这是柏拉图的定论,政治哲学与哲学就不可能前后一致了。苏格拉底把他知道的东西限制于情爱之事(erotic things)。[②] 或许,这个限制可以解释苏格拉底为什么坦承自己不能用行动来建立他自己的最好城邦,可以解释为什么他必须依靠同样是政治家的哲人来为他做这件事(《蒂迈欧》,19c8-20a1)。

在《礼法》第十卷中,雅典陌生人彻底放弃了自己的立法方案。在那里他引入了一种神学,这表明,诸神存在着,而且他们是正义的。这一神学的核心教诲是灵魂的优先性。灵魂被定义为自我运动。在《斐德若》

---

① 《理想国》,573a4-b8。在阿提卡,首先为爱神竖了一座祭坛的人,是佩西斯特拉托斯([译按]雅典民主制前的著名僭主)家族(the Pisistratids)的一个密友;此人是一个文官,他把这个祭坛放在了阿卡德米(Academy)的林园里(Athenaeus 609CD = Kleidemos fr. 15[Die Fragmente der griechischen Historiker, ed. F. Jacoby, 3. Teil, B, 323])。

② 《会饮》,177a8;《泰阿格斯》(Theages),128b1-4。

中,苏格拉底也提供了同样的定义,不过,他把这定义和爱欲联系了起来,纵然有些神秘。与赋予灵魂自身优先性一样,雅典陌生人也把这优先性赋予灵魂的某些特征。首先,他把这些特征限制为意见、关注、心智以及礼法,而且我们不禁猜想,他在这些东西里讲的意见,是指正确的意见;但随后,他赋予错误意见的优先性并不比正确意见少;然后,他扩充了这个名单,让其包含了快乐与痛苦、自信与恐惧、憎恨与爱慕,但他绝对没有为灵魂加上爱欲或欲望(epithumia)(《礼法》892b3 - 8;896e8 - 897a3)。苏格拉底的《斐德若》神话已经被合法化了,也被剥夺了羽翼:在《礼法》中,除了看得见的天堂,什么也没有。就应该是这样。苏格拉底说,爱人的基本经验涉及他对所有合法、正派之物的全然蔑视,而他曾经对这东西引以为荣(《斐德若》252a4 - 6;265a10 - 11)。在《礼法》的开始,雅典陌生人批评了多利斯人的(Dorian)实践,他们只关心抵制痛苦,而不为快感的潜在危害提供任何防备。他把克里特男色的盛行与斯巴达妇女的散漫,追溯到所有男性都参与其中的普遍乱搞(common mess)。因此,他建议重新定位礼法,让它远离勇敢,朝向节制。但是,当他完成了他的再教育、设定起制度来支撑这一点的时候,在第八卷中他承认,与多利斯人相比,就礼法范围内限制爱欲这一点而言,他并未有丝毫进展。事实上,通过让所有年轻人都闲散下来,他加剧了这个问题。①

看来,爱欲与礼法间的冲突将会指向哲学与城邦的对立。表面上,这个对立会消解于哲人王的统治,但这一解决不仅承认了只要哲人不统治,对立就会持续下去,也承认了哲学自身是决不会去统治的。在哲人统治的时候,他并不做哲学思考,他下降到洞穴里,不从囚徒们的锁链中与他们任何人脱离。要是他们都抓住他的手,他们会杀了他(《理想国》,517a4 - 6)。在《理想国》中,苏格拉底讲了第一次触犯礼法的哲学经验,还把它和对这种猜疑——一个人不是他父母的合法子嗣——的唤醒做了对比(《理想国》,537e1 - 539a4)。任何人们曾经认为是高贵、正义、美好

① 《礼法》,835d4 - e2。首先阐明礼法与爱欲之对立的,是希罗多德。他把动词 erasthai 与 eran 的意思限定为欲望,欲望都是违法的,不管它们是对僭政的欲望,还是对为礼法所禁止的性事的欲望。他的《历史》(Inquiries)以 Candaules 的爱欲开篇——这爱欲驱使他想让 Gyges 看他妻子的裸体(1.8.1),以 Xerses 对他兄弟之妻的爱欲结束(9.108.1)。第一卷的后半部分,始于 Deioces 对僭政的爱欲(1.96.2)。如果人们考虑到希罗多德并未跟从 Gyges 的建议,而是坚持他自己的立场,就搞懂了政治与哲学的差异。

的东西,现在都显得仅仅是礼法所建构起来的而已,比起俄狄浦斯父母能给予他的保证——他为他们所生——没有更多的基础为这些东西的真实性(truth)做保证。尽管有他们的保证,但俄狄浦斯的哲学式怀疑竟然会导致索福克勒斯的戏被称为《僭主俄狄浦斯》(Oedipus the Tyrant),这并非偶然。通过在解出斯芬克斯之谜前所犯的弑父之罪,与在此之后所犯的乱伦之罪,俄狄浦斯以行动展现(enacts)了哲学对所有构成自我无知(self - ignorance)之物的非神圣化。俄狄浦斯那里,这种自我无知表现在,他不仅无知于自己的出身,也无知于解出斯芬克斯之谜的意义。俄狄浦斯并没有解出那个谜,反而显露出了真正的谜,人,因为他从未反省过,为什么他竟然独自就可以解出那个谜。柏拉图所做的努力在于,把悲剧从俄狄浦斯身上剥离开,然后给他配备以自我认识。正如苏格拉底在《理想国》中设计的城邦必须要谅解乱伦,柏拉图的爱利亚(Eleatic)陌生人也必须恳求泰阿泰德的原谅,要是他去杀了父亲帕墨尼德的话(《智术师》,241d1 - 242a4)。

在我转向包含着对爱欲的孪生解说的《斐德若》和《会饮》之前,得说一下另外两篇对话,它们同样自然地彼此成对,也与《斐德若》和《会饮》成双成对。因为,《斐德若》关乎哲学的修辞术,与它相对的是《高尔吉亚》,其一般性主题为政治的修辞术,但尤为关注惩罚的修辞术;至于《普罗塔戈拉》,除了阿里斯托芬,《会饮》中的所有主要人物都出现于其中,那时他们都还年轻得多。苏格拉底把他进入《普罗塔戈拉》中的场景比作是奥德修斯下到冥府(《普罗塔戈拉》,315b9 - c8)。《普罗塔戈拉》与柏拉图其他所有对话都不同的是,始终要在经典的四德性——智慧、正义、节制、勇敢——之外,加上第五种德性:虔敬。然则,如果爱欲经验乃指向爱神之神性这一点能得到展现的话,虔敬就会获得自然的基础。在《会饮》中,苏格拉底着手摧毁这种可能性,又在《斐德若》中着手解释对爱若斯神的信仰。因此,《高尔吉亚》和《普罗塔戈拉》看上去像是对这两篇关于爱欲的哲学对话在政治上的反思,而且——尤其当我们考虑到普罗塔戈拉神话的极端惩罚性时——它们强调了城邦与惩罚的关系是多么大,而从哲学看这种考虑是何等缺乏。从苏格拉底于《高尔吉亚》中述其大概的计划来看,这两篇政治对话分别相关于修辞术和诡辩术;在此,修辞术与诡辩术据说是真正的政治艺术的幻影,而真正的政治艺术,其惩治部分是正义,其教育部分是立法艺术(《高尔吉亚》,464b2 - d3)。但是,在其摹仿中,修辞术与诡辩术并非如其原本

那样有截然的区分,其实践者都是混合在一起的(《高尔吉亚》,465c3-5)。因此,《高尔吉亚》和《普罗塔戈拉》一方面站在《理想国》和《礼法》的对面,另一方面又站在《斐德若》和《会饮》的对面。所以我们可以说,修辞术代表着一种对《理想国》和《斐德若》所清晰区分者的混淆或混合,而接下来,诡辩术则代表着一种对《礼法》和《会饮》所分离者的同样混淆。修辞术混淆的是正义与美,诡辩术则混淆的是美与善。[①]《会饮》中比其他所有人都更坚持爱神之美的阿伽通,在其讲辞之末,沉迷在了高尔吉亚式的音韵中。

苏格拉底说,他唯一的知识是关于爱欲的。他懂得一种情爱艺术(erotic art)。这话本身就有点自相矛盾或至少是吊诡的味道。如果它是一种艺术,那么就与任何其他艺术一样是专门性的,有其自身的法则和领域。作为一种艺术,它要么思考、要么制作其领域之中的东西。如果它是思考情爱之事,如同计算术(logistics)之于数字,它就知道情爱之事的类型有些什么,有多少种,相互之间有什么关系。如果它是制作情爱之事,它就知道可以用什么样的东西来制作它们,不过这总是随顾客的意,无论他们想要哪种产品。如果说苏格拉底的情爱艺术是思考性的,那么它似乎会在《会饮》中得到展现;如果说它是制作性的,那么《斐德若》会给出其一般性说明,《吕西斯》则会给出一个例证:在那里,苏格拉底像一个卖蛇油的,带着一付爱人面孔,免费向人展示他如何可以让他的情人陷人圈套。于是,情爱艺术一方面会是一种修辞术,另一方面则会是一种沉思的方法。情爱艺术将是一种关于幻象的物理学,它什么也不像,甚至不像阿里斯托芬对苏格拉底的嘲笑——"云女神们(Cloudesses)"对他唯命是从,她们可以变幻为任何想要的形状,而且她们自身乃是由万物的基本自然(elementary nature)构成的。无论把这种沉思的修辞术等同于苏格拉底的情爱艺术会显得多么似是而非,它都不可能正确,因为,爱欲被清楚地等同于哲学。哲学艺术可以指什么?不可能指哲学要么是一种诗艺、只懂自己所制作的东西,要么是一种演绎科学,但在两种情况下都还仍然是哲学。哲学艺术只可能指 dialegesthai 的艺术。Dialegesthai 分别有通常的意义"交谈"和准确的意义"辩证法"。人们从事的交谈和苏格拉底践行的辩证法既是、又不是分得开的。

---

① 《高尔吉亚》,448c7-9;《蒂迈欧》,19e2-3。

苏格拉底说,他一直是某种方法的爱人(erastes),再没有比这更美的方法了,但这方法经常抛弃他,让他不知所措(《斐勒布》,16b5－7)。苏格拉底是哲学的一个爱人,他没有也不可能动辄就做哲学思考,好像一个哲学问题早已摆在那里,他需要做的所有事情,就是面对它、解决它。只有两篇对话不带任何前提地从我们所谓的哲学问题开始:它们径直从"什么是(what is)"的问题出发,而且这两个场合下对话者都是匿名的。其中一篇对话的主题是对善的爱(《希帕库斯(Hipparchus)》),另一篇的主题是礼法(《米诺斯(Minos)》),这似乎与它们明显的哲学特征不无关系:苏格拉底说,礼法想成为对存在之物的发现(the discovery of what is)(《米诺斯》,315a2－3)。无论如何,哲学都不可能是某种人们行动着的东西(something that one does)。那么,必定有一种关于前哲学的状态,哲学的爱人乃是从这种状态中出发的。这种前哲学的情境显现在日常交谈中,而且,只是因为其内部的一个转向,它开始成为辩证法。在《理想国》中,苏格拉底请教克法洛斯(Cephalus)怎样感受老年,而他对自己老年的假定性关心——似乎他不知道雅典人会减他的寿——也提起了这个友好但无来由的(idle)问题。[①] 克法洛斯谈到了几件事,老年的孱弱、时间带来的欲望转变、金钱、希望,以及对死后的恐惧,还有正义。苏格拉底从克法洛斯讲的一大堆里面挑选了正义,但我们很容易看到,与贪财一样,死亡或者欲望都可以引发出另外的讨论。可是,一旦正义变成问题,在什么是正义的问题还没有摆脱什么是善的问题的纠缠时,正义没有变成哲学问题。[②] 但是,摆脱对存在的兴趣只不过是一种表面上的转变:依然是对正义的兴趣推动着讨论,因为,要是没有这一兴趣,任何回答,不管它多么不完善,在漠然与冷淡面前都会与其他任何答案一样令人满足(《卡尔米德》,161c3－6;162b8－11)。所以,场合与问题是不可能分开的,即便在它们正被分开的时候。让它们保持共在的是哲人的自我认识,根本上,这自我认识有赖于维护一种双重的视野:它是什么(What is it)?它有什么用(What good is it)?爱欲正乃此双重视野之名。它是下述二者间的纽带:知道什么,这知道意味着什么。它存在于这一认可之中:使理解得以

---

① 《理想国》,517a4－6。【译按】此处标码似乎有误,相关场景在328c以下。

② 《理想国》,354a13－c3;《高尔吉亚》463c1－5。存在与善的孪生问题在《米诺斯》与《希帕库斯》中是分开出现的,但再次未以其最准确的形式出现,甚至哲学问题也并非完全是哲学的。苏格拉底问他的匿名同道(comrade),"对我们来说什么是礼法?"而且,贪财通常有一个非常严格的含意,并非自然而然就等同于善的问题。

可能的对分离的要求,和会使满足得以可能的对合一的欲望,都不可能自然地得到克服。苏格拉底无形的脸红,标志着下述两者是不同的:一般而言,他知道哲学必然不完美,尽管它构建的是十足的人类生活(《苏格拉底的申辩》,38a1 -7);然后,他愈发知道了哲学之不完美性的局部构成,还有自己的无知。懂得情爱艺术,就是具备全神贯注于身边问题的能力,而且决不忘乎所以。柏拉图为我们表现此点的方式,是在使苏格拉底成为若干人中想像最活跃者的同时,提出问题中之最困难者。心智的匿名性,拥有人类面孔中最独特者(The anonymity of mind has the most distinctive of human faces)。有一次,苏格拉底把他的 daimonion(精灵),或者我们可以说他命中注定的个性(fateful individuality),等同于爱欲(《泰阿格斯》,128b1 - d3)。

在某种意义上,《会饮》包含着苏格拉底关于爱欲的全部教诲,其方式恰如《理想国》是苏格拉底关于正义的教诲。但《理想国》还另有两篇政治对话为其作补充:《政治家》和《礼法》。《政治家》分析的是没有诸神的人类境况以及智慧者的统治;《礼法》则构想了一个并非哲人统治、而是礼法代他统治的城邦。只有当礼法是成文的,且便利于每个公民、能被他们理解的时候,才能拿来统治;要不然,人们就得依赖于共同体中最年长者的记忆了。《斐德若》将其关于爱欲的补充性教诲,插到了关于说服问题这一更为显著的主题中,并且接下来,它既在口头、也在书面的形式中思考了说服问题。于是,《礼法》与《斐德若》有明显联系,因为雅典陌生人希望在迄今只懂威吓的法律前面,置上几段懂得说服的前奏曲。独独这两篇对话发生在城外,这一点加强了它们之间的联系:它们关涉着哲人向城邦的回返。正如苏格拉底所言,尽管他喜欢学习,但田园和树木并不能教他(《斐德若》,230d3 -4)。通过在其关于法律的对话中借用来自《斐德若》的场景,西塞罗也承认了《礼法》与《斐德若》的密切关系。如果我们考虑到下面这些东西,这些形式上的联系,包括雅典陌生人对《斐德若》中苏格拉底讲的神话的改造,将会得到进一步的确证:在《会饮》中,苏格拉底关于爱欲的教诲,把善从美中区分了出来,而按例爱欲是维系于美的;反之,《斐德若》中的神话似乎不理会《会饮》的教诲,又把美原物奉还,当作爱欲的核心,而且没有把善置于所谓的天外之物(hyperuranian beings)当中。于是我们知道,善之于美的比例,正如《会饮》之于《斐德若》的比例。苏格拉底关于爱欲的教诲——他说这不是他的而是第俄提玛的——在一个私秘聚会上被透露出来后许多年,为人所知了,这

牵涉到一种口头传递,是通过苏格拉底的两个爱人传递的,我们听其讲述的那一个(【译按】阿波罗多洛斯),严厉责骂他人,鄙视非薄自己,对苏格拉底则无谓地崇拜,完全疯疯癫癫。① 因此,苏格拉底的教诲完全是偶然泄漏到了大庭广众之中的。但要是有一种更可靠的传递方式,情况又会怎么样呢?我想,美会变成善的公共面孔。在《第二封信》中柏拉图说,他没有写过东西,也永远不会写,现在所说的东西则属于一个变得既年轻又漂亮的苏格拉底(《第二封信》,314c1 - 4)。因而,《斐德若》涉及以其他方式使苏格拉底不朽,相应地,《礼法》涉及以成文法律的方式使有智慧的统治者不朽。《斐德若》分析苏格拉底与柏拉图的关系,《礼法》则分析哲人与立法者的关系。

可是,断言《会饮》教诲说爱欲总是善的,是没有看到,那一教诲中,在其最初关于善之首要性的论点与其最终关于美之首要性的论点之间,有巨大的矛盾。一旦我们意识到,第俄提玛必得解释这一困难,即,如果爱欲是对善的普遍欲望,并非任何人都叫做一个爱人,这个矛盾随即消弥。真理的原因包含着错误的理由。第俄提玛解释说,自我不朽的欲望,无论是存在于性的生殖、声名巨大的行迹、或是诗作当中,都以其存在于诗作中的那种欲望遮蔽了爱欲真正的两重性,所以,个体对善的永恒欲望,变成了追求个体之永恒不朽的欲望。② 哲学要素中善的东西,成了制作要素中的美。这是通过爱欲从作谓词轻易地转变为作主词发生的。作为谓词,爱欲首先是一个状态动词。在古希腊语中,任何情况下这种用法都是最普通的(《吕西斯》,204b5 - c2)。其表述是,"他在爱(He is in love)",或"她已坠入爱中(She has fallen in love)",而不是"他爱某某人(He loves so - and - so)"。不过,爱欲经验是与其及物性不可分割的。"爱"也是一个主动语态的动词,因此,它自动产生其对象,它自身是行动者,其对象是被动的接受者。爱者(the lover)构建被爱者(the beloved),

① 《会饮》,173c2 - d7;《斐多》,117d3 - 6。

② 蒂迈欧首先把爱欲描述为对生殖(gennan)的爱欲,对生殖出什么东西并不做任何限制;不过当他继续描述女人的欲望时,它特指生殖子女的欲望(91b2 - c2)。第俄提玛的解释中对男色的成见,与这种关系中缺乏任何自然子嗣有关,由此也与它要为自己辩护、并不自顾地要变得与哲学相关(philosophic)所要面对的巨大压力有关。男色关系中,任何甚至作为希望之未来象征的匮乏,使它对人的必死性有更多的意识。泡赛尼阿斯(Pausanias)的讲辞极佳地映现出其自我辩护的必然性和支离破碎。第俄提玛论点的后半部分是要显示出,当要生殖的时候,人的爱欲可以占据多大的范围。

而且他相信这一点,就好像如果他施罚,就会有人受罚,所以他爱,就有人被爱。虽然爱欲自身没有力量把对象转变为其受动者,但爱者感到不得不把爱分派给被爱者。因为被爱者对爱者的爱欲负有责任,所以爱者相信,被爱者就是爱欲。原因被等同于结果。现在,爱者之贫乏就是体现于被爱者身上的爱欲之充盈。首先就是因为这个原因,柏拉图在《会饮》与《斐德若》之间区分了他的解说。《会饮》中各个讲说者表达着他们对爱欲的经验,由此,他们就轻易地从欲望自身,滑向了被欲望者、友爱、或爱者与被爱者间的平等。于是,他们颂赞着爱欲,似乎它毫无欠缺,但是,他们又把被爱者的完美性拿来赋给爱欲,相信这是它能够获得的。爱欲既是他们匮乏的病因,又是其药方。唯有阿里斯托芬看到爱欲自觉其匮乏,但由于他未能将其联系于心智、认为其目标在于一种乌托邦似的自我实现,且不以美或善为中介——事实上它会导致人的全面重构——它就是全面绝望的根源。另一方面,阿伽通把爱欲整个地吸收到美里面,让它不再有欠缺,变得与诗的手法难分难辨。

《斐德若》中苏格拉底的两篇讲辞,真实反映了《会饮》中他所传告的一系列特立独行的第俄提玛讲辞。① 正如第俄提玛的讲辞是从对善的爱欲走向对美的爱欲(及美之外),苏格拉底的讲辞,第一篇关注的是善,第二篇关注的是美。第一篇布局严密。它始于一个爱欲定义,然后从灵魂的种种好处谈到身体的种种好处,最后完结于快感。它论辩说,爱人的不满足是情人造成的。在其言说者(【译按】即苏格拉底)口中,道理十足的辩词干净利落(undercut);苏格拉底把自己呈现为这样一个爱人(lover【译按】或译:有爱之人)——让他的情人信服了,他是一个非爱人(non-lover【译按】或译:无爱之人)。然则,依照定义,无爱之人就是情人。所以,有爱之人伪装成情人,且提出理由说情人为什么不该受到诱惑。苏格拉底并未提供这一讲辞的后半部分、那最初的任务——说明为什么在对有爱之人的拒绝中,情人倒是能使无爱之人得到满足。少掉的这一半,就

---

① 柏拉图笔下苏格拉底的生涯中有四个女人,第俄提玛是其中之一,另外三个是他的母亲斐娜若特(Phaenarete)、伯利克勒斯的情妇阿斯帕西娅(Aspasia),还有他的妻子克珊娣珀(Xanthippe)。当媒人和接生婆,苏格拉底学的是他母亲的样子(《泰阿泰德》);依傍伯利克勒斯的政治说辞,阿斯帕西娅显示女人也能在政治竞技场上游刃有余(《墨涅克塞诺斯(Menexenus)》);克珊娣珀在苏格拉底的临终场合大哭,表明了法律允许女人、但不允许男人对待悲哀的方式。通过这四个女人,柏拉图似乎想指明,要把苏格拉底刻画为一个有男子气的人(as male rather than female),实非易事:苏格拉底要成为一个非政治(apolitical)的人,就必得是一个女人。

是苏格拉底的第二篇讲辞。在第二篇讲辞中,他颂扬的是有爱之人,而这当然就是第一篇讲辞的言说者。后面苏格拉底将说到,这两篇讲辞其实是一篇,它们对应于教导的方法与辩证的方法之间的区别(《斐德若》,262c10 - d2)。相对而言,柏拉图的论证简洁且易于跟随,但各个论点极难把握,最难的是如何在对话中识别出辩证法。在《斐德若》中,第一篇讲辞与其言说者间的关联,涵盖着场景(circumstances)的特殊性与理性的普遍性之间的差异。这表面上的关联,乃是场景中对普遍性与必然性的一点削减(modification);但是,正如这一情况表明,不可能丢开普遍性与必然性、以不无考虑的方式(some measured way)让言说者于讲辞所获的利益大打折扣。所以,为了获得场景与必然性的真正关联,必然要在场景自身中发现普遍性。这一发现,把美显露为具体的普遍性。

苏格拉底第二篇讲辞的结构要难把握得多。它可分为九个部分。[①] 第一部分讲的是四种神圣的疯狂(divine madness),其中爱欲是地位最高的一种。苏格拉底会进而认为,爱欲意味着 sophrosune 或节制(moderation)与自我认识二者的高度,并且,它就等同于他自己的情爱艺术。[②] 这一令人吃惊的说法把我们带回到《理想国》,在那里,我们也可以发现对灵魂结构的一种分析。那一分析显然有缺陷。尽管有理由说,智慧是理性的自然完善(natural perfection),勇敢是英勇部分(spirited element)(thumos)的自然完善,但节制不能理解为欲望的自然完善。可以说,这一偏差可在《斐德若》中得到纠正,如果有一种疯狂可被证明为事实上是一种最高意义上的清醒的话。同时,对灵魂的这两种不同展现,也突显了《理想国》中被政治化的灵魂与《斐德若》中欲爱的(erotic)灵魂之间的差异。在《理想国》中苏格拉底承认,政治的维度使他难以为灵魂给出准确的解说。[③]

苏格拉底讲辞的第二部分涉及作为自动者的灵魂,第三部分则涉及灵魂的结构。虽然作为自动者的灵魂是以论证形式表达出来的——人们

---

① 1)四种疯狂;2)作为自动者的灵魂;3)灵魂的结构;4)羽翼;5)天外之物;6)心智的九种类型;7)美或灵魂的十一种类型;8)白马和黑马;9)苏格拉底的情爱艺术。

② 暗示出柏拉图那里德性与爱欲之秘密联合的是,由于"德性"相称于灵魂的完美卓越,它罕以复数形式出现:其十五次出现、七次是在《美诺》中,而且,其用法在《理想国》中是"灵魂所谓的种种德性",在《礼法》中是"通常的种种德性"(《理想国》,518d9;《礼法》,968a2)。

③ 《理想国》,435c9 - d8;参484a1 - b1;《蒂迈欧》,89d7 - e3。

或可质疑这推理的可靠性,但灵魂的结构显现为一幅图像,我们或可发现,这图像多少是有说服力的。灵魂由一架马车、一位御车人、两匹马构成,它们都长着羽翼。不管它本性中带不带有部分神性,它都的确如同提丰(Typhon)这奥林匹斯诸神最后的敌人一样怪异而复杂。[①] 对苏格拉底而言,获得自我认识,就是要知道,他和提丰的共同之处是否比和神的多。在讲的过程中,苏格拉底解释了灵魂图像的所有部分,除了一个例外:他从未解释过马车。我们当即可以看出,灵魂的结构使灵魂有很多部分,而如果它有很多部分,就不能说是自动的。苏格拉底或许暗示了,当且仅当可用一种论证来替代这幅图像时,法则与结构间的矛盾才会消失。这种矛盾在柏拉图那里遍地都是。在《理想国》中,城邦的正义法则是各得其所(one man/one job):每个人都只从事他最擅长的技艺。但是,武士阶层最初像其他人一样只懂一门技艺,即战争技艺,最后却成为了城邦的纽带,联合着懂得统治技艺的统治者和那些各自擅长一门技艺的工匠们,他们通过体现城邦的合法意见来实现这一点,但对这些意见一无所知。这种为了结构需要而对法则做的必要的淡化(dilution),《斐德若》中相应也有,它也使我们想知道,如果说,实际上苏格拉底余下的讲辞都专门致力于灵魂的结构,他究竟为什么需要那个自动法则。

讲辞的第四部分关涉的是羽翼。羽翼使灵魂向上飞升,越出可见的宇宙,到达天外境界(region beyond heaven),在那里,没有混杂生成变化之物存在的纯粹图景(direct vision),滋养着驾车人或心智。苏格拉底首先提到的是正义、节制、还有学问(science)。诸神轻易就去到天外,其他灵魂则多少有些困难;[②]要么是马的顽劣、要么是驾车人阻碍它们上升,但是,灵魂都不能变成人,除非它至少瞥见了诸种存在。因此,建构人之灵魂的,首先是心智,或对无论什么种类的理解能力——通过许多感知并把它们用计算(logismos)整合到一起(《斐德若》249b6 - c1)。人是理性的动物,是讲话、做归纳综合的动物。灵魂观照诸存在的程度,决定了他一旦在失序的诸神队伍中向前挣扎时丢了羽翼的当儿,他要转变成的理

① 《斐德若》,230a3 - 6;赫西俄德《神谱》820 - 885。诸神间的合法婚配是在提丰败北之后。

② 鉴于赫斯提娅(Hestia)是位女神但留守神宫(247a1 - 2),羽翼性——尽管会在成为肉身之后丧失——是人的灵魂而非诸神的灵魂独有的特征,参 246c6 - d2。

智(intellectual)类型。这些类型有九种。到目前为止,除了阻碍任何灵魂有完全智慧之可能,两匹马还全无用处,不过尚有波澜。灵魂的羽翼不是带着灵魂笔直向上,反之,两匹马的水平运动扰乱了这种上升。对此双重运动的解决结果,是一种歪歪扭扭的上升。这一歪歪扭扭的上升使灵魂们紧随十一个奥林匹斯神,神们并不关照那追随其后的大军,但也不攘扰他们的追随。所以,构建人的是两个东西:心智和灵魂;大多数情况下,一个人的奥林匹斯灵魂与一个人的理智能力或天资之间,都缺乏一致性。通常,一个人所擅长(good at)的东西,并非同样就是他自己完好的善(complete good)。这种不一致可能变得如此之大,以至于一个人在第一次投生(incorporation)之后,选择在以后的所有轮回(cycle)中,都做一个兽畜:对完美性的欲望,制服了心智必然的不完美性(《理想国》,620a2 - c3)。原则上,一个人的奥林匹斯灵魂使他成为整全;一个人对诸存在的局部观照——他自己的灵魂使他脱离这些观照——永远也不能达到完美。由于灵魂的整全性对立于技艺的无限可分性,所以,理性(understanding)的方法也是理性(understanding)的障碍。[①]

通过美,苏格拉底弥合了灵魂与心智的鸿沟。美有这种独特的优势——在与自己相似的东西中展示自己;没有其他存在——无论是正义、节制还是任何其他的灵魂德性——可以同美一样在其影像(images)中生动地显示自己。这可见的美,触发了对真正的美的回忆;可见之美具有的外形,是一个神的外形:情人的外貌就如同一个奥林匹斯神,与爱人的灵魂本性恰恰一致。爱人都把情人塑造成他自己灵魂的一座塑像,崇拜它就如同崇拜一尊神(《斐德若》,251a17,252d5 - e1)。他在情人那里完美了自己的灵魂。这一完美的产生基于下述理由:"一见钟情(love at first sight)"这个表述指明爱人是怎样成为一个爱人的;但为了得到情人以分享这个体验,他必须把自己看到的东西(visison)转化为言辞。爱人必得越出其最初体验、将其普遍化;他只有善于言辞才能忠实于自己之所见,而一旦他试图传达自己的感受,就在改变自己的感受,因为他要把情人整

---

① 方法就是障碍,这一点已经暗含在帕墨尼德对其马车的自我描绘中了。值得注意的是,帕墨尼德自己说 thumos 是其旅程背后的驱动力,但在柏拉图描绘帕墨尼德时,通过从伊彼库斯(Ibycus)那里借来的一个正要再一次参赛的老马形象,柏拉图让帕墨尼德说自己"是被迫探究爱欲的"(《帕墨尼德》136e8 - 137a4)。

合到自己的体验中来。诗与歌是两种常用的转化手段。我们可以用两个双关语来表达这一点:动词爱(eran)形似于动词看(horan),爱欲的宾格(erota)在形式上且几乎在发音上都与动词提问的命令式(erota)相同。[①] 心智作为把杂多的感知整合在一起的能力,服务于构思对情人来说易于领悟、有说服力的样式(species)。然则,爱人的言辞把情人看得比他自己更高一筹(enhanced version),但实际上爱人更高一筹,情人是被爱人唤来注视爱人的。如果爱人通过言辞,成功地在情人身上诱发出他自己未曾于言辞中经历过的东西,情人就坠人爱河了。苏格拉底说:

> 他在爱,但不晓得自己所爱为何;他既不懂自己爱的滋味,也把它说不出;而他就像一个人从别人那里染了眼疾却不明究理,就像在爱人这面镜子里看到了自己却满脸迷惑。(《斐德若》255d3 -6)

情人的爱欲是对自我运动(self-motion)的体验,而自我运动的条件是自我无知(self-ignorance)。一个人伪装成他者走向自己,后者同时是伪装成自己的他者。

两匹马呢?它们如何合致于这幅图景?其中一匹是白马,体格匀称,听从使唤;另外一匹是黑马,身材丑陋,顽劣任性。这匹马长着苏格拉底那种塌鼻子(《斐德若》,253c7 - e5)。这黑马非他、正是苏格拉底的爱欲,而白马则是其情爱艺术的产物,代表着情人与爱人的结合。爱人的羽翼蔓覆着情人,于是,他们的爱欲由此而比翼连理(homopteros)(《斐德若》,256e1)。白马是黑马在别处的美丽投影,与它相应的是苏格拉底的第一篇讲辞。这篇布局完美的讲辞来自爱人苏格拉底,他把自己伪装成非爱人,或者伪装成情人。正是在这种情况下,美丽的情人斐德若得以坠人爱河,并被引导转向哲学(《斐德若》,257b1 - 6)。因此,苏格拉底的两篇讲辞其实是一篇,第二篇已经把第一篇吸纳进自身,且已表明其之所是。这样,苏格拉底对其情爱艺术做了一种普遍描绘,这种情爱艺术具有一种奇特的本领,它把其对话者灵魂的本性揭示出来,并且与此相应,找到那令它完美的形式,即让那灵魂转向理解真正

① 《礼法》837c4 -5;《克拉底鲁》(Cratylus)398c7 - d8。

理智之物的欲望。《斐德若》中的神话是苏格拉底对他自己、对其行动的描绘。这神话不适用于其他任何人,它使苏格拉底在其哲学逻各斯中的具体行动(circumstantial action)栩栩如生。它显示出,苏格拉底的丑陋与其言辞的美丽必然属于一个整体。阿尔喀比亚德认为它们可以分开,是因为他不懂,苏格拉底所讨论的卑微的艺术,与他所激发的高贵图景之间有密切关联。①

在《会饮》中,斐德若问为何从未有诗人或文人曾充分颂扬过爱若斯神,由此,他发起了《会饮》的主题:歌颂爱神。斐德若总是当情人,从未当过爱人,他迷惑的是:对爱人来说情人那里有些什么,或者,什么使爱人如此热情于一种奴役形式,以至于如果没有诸神,这只会给情人带来好处。苏格拉底在《会饮》中回答了第二个问题——只有爱人才获得好处;并在《斐德若》中回答了第一个问题。人类种种的情爱本性都各自被爱人理想化了,并且在不知不觉中被强加给了情人,就此而言,爱若斯神不过是这些情爱本性的多样性;但是,苏格拉底自己却有着变化多端的(Protean)本性,他与任何单一的类型都不符合。他没有白马,毋宁说总是处在贫乏与困惑中,在他身上,显不出任何从不离家的赫斯提娅女神的痕迹;②他没有种种幻象、希望和理念,他就是与心智联合在一起的爱欲本身。苏格拉底给了自己的双重讲辞一种相互的对称性,在对此双重讲辞的分析中,他把左边部分归于自己,但有点尴尬的是,这部分在字句上(syntactically)又有所缺失,没有它需要拿来与右边部分做对比的那些言辞。③ 苏格拉底总是他者的他者。他夺取了诗人的地位,成了人类之整全(wholes)的创造者(fabricator),通过这种创造,他可以带着自己的年轻朋友们走向哲学。在此意义上,对苏格拉底的那种指控,如他所传告的那样,大概是真的:他是诸神的创造者(《游叙弗伦》,3a8-b4)。柏拉图只是在用写作的形式延续苏格拉底的情爱艺术。对话的意图,是要取代奥林匹斯诸神,如希罗多德所说,荷马和赫西俄德给予了这些神各自的种种

---

① 《会饮》215a6-b3;221d7-222a1。在苏格拉底还很年轻的时候,帕墨尼德忠告他说,要把握哲学,得直到他懂得对下面这些按照人们的意见是截然有别的东西一视同仁:一方面是善、美、和正义,另一方面是毛发、泥土和污秽;并且,做到此点的方法仍然存在于世人中(《帕墨尼德》130b7-e4)。

② 《游叙弗伦》3a7-8;《会饮》203d1。

③ 《斐德若》265e3-266b1。一旦白马与黑马以此方式联合起来,御车人就与这对马分不开了,而且没有马车。但诸神的情况是,他们与马和马车都是可以分开的(247e4-6)。

荣誉、技艺与形状;但是,对话无论在数量、样式、还是魅力上,都要远远大得多(希罗多德《历史》,2.53.2)。它们是如此众多的白马,每一匹都引领着人迷于歧途,亦如它引领着人向上飞升。①

① 苏格拉底和柏拉图都有一种特异的两重性(duality)。这两重性本身可有两种解释。要么可以认为,它看似一,实为二——苏格拉底既是道德家又是逻辑杀手(logic-chopper),柏拉图既是诗人又是哲人——要么可以认为它看似二,实为一。第一种解释是神话(the mythical),第二种是辩证法(the dialectical)。第二种解释显示于《斐德若》中苏格拉底的第二篇讲辞、以及第俄提玛对作为"之间者"(metaxu)的爱欲与哲学的第一次论述中;第一种则显示于《斐德若》中苏格拉底第一篇讲辞表面上的独立性、以及第俄提玛第二次对作为男色关系的爱欲的论述中,在那里,她暗示美本身(the beautiful itself)是一个幻象(phantasthesetai,《会饮》211a5)。

苏格拉底:政治哲学的起源和重建

考夫曼(Klemens Kaufmann)著
胡慧茹　译　凌曦　校

哲学的危机使得追溯政治哲学的起源成为必要。如果按照西塞罗的著名说法,认同苏格拉底是政治哲学的奠基人,政治哲学的重建也就必须从探讨苏格拉底入手。施特劳斯著作的中心问题就是苏格拉底问题,尼采在《偶像的黄昏》("苏格拉底问题",1－12)中曾用另一种方式表述过这一问题。苏格拉底是将人的目的性行为作为哲学研究之焦点的第一人,并因而使目的成了理解整体的关键。这种观点的价值尚仅是研究苏格拉底问题的一个方面,另一方面则是技术层面上的问题。我们没有关于苏格拉底真实可靠的资料,也没有苏格拉底本人的作品。手头上只有他人对他的一些记述,这些记述的种类也各不相同:阿里斯托芬的一部喜剧,色诺芬的四种有关苏格拉底的作品,柏拉图的对话和亚里士多德在著作中的几处提及。其中的难题是,在这些纷繁不一的"出处"中,我们能否获得一个彼此相关联的苏格拉底形象。

尼采在《善恶的彼岸》中推崇还是反对柏拉图并不十分明确:

> 人们在柏拉图临死前病榻的枕头下面找到的不是"圣经"、不是埃及的、毕达哥拉斯的、柏拉图的著作,而是阿里斯托芬的书。若非总算还有这件小事,我不知道还有什么能让我幻想柏拉图的隐秘和他的斯芬克斯本性。(《善恶的彼岸》,26条)

在喜剧诗人阿里斯托芬所著的《云》中,苏格拉底是主角。粗看这部

作品,阿里斯托芬似乎不仅在嘲弄苏格拉底,还指责他引诱年轻人误入歧途,因此他必须对传统道德的败坏和马拉松精神的消亡承担责任。施特劳斯在《苏格拉底和阿里斯托芬》中研究了阿里斯托芬的全部著作,相对于二者的分歧而言,他在解读中更注重他们之间的联系。施特劳斯认为《云》并不完全是指责,更多的是对苏格拉底的“一种友好的警告”,其中“混合着赞叹和羡慕”。他羡慕的不仅仅是苏格拉底的智慧,还有他独立于公众诉求之外的自由和独立,在受公众喜好的制约这方面,喜剧诗人和哲人显然不同。阿里斯托芬对苏格拉底的警告主要是就公众和自然研究者之间的复杂关系而言的。非哲学的大众将无法理解哲人,他们会嫉妒其卓越的才华,会嘲笑其特立独行的生活,最后会因其对传统的怀疑而迫害他。要正确理解《云》,人们必须注意阿里斯托芬喜剧中的几个基本特点。古典戏剧里没有哗众取宠,它的猥亵和滑稽都只是一种手段,通过这种手段诗人可以将最庄严以及最高贵的事物作为思考、刻画和表现的对象。喜剧的严肃性就在于,它要宣扬正义和美德,而不是简单机械地接受传统观念。因此,即使是神也不能避免被当作笑料。在这种意义上,施特劳斯认为,喜剧和哲学有相似的政治地位。阿里斯托芬看到了农村保守生活的合理性,那种生活追逐的是肉体的愉悦。公众需要和个体要求之间的冲突由此产生。“阿里斯托芬喜剧中的首要主题就是作为政治组织的城邦与家庭或家政之间的冲突”。这种冲突基于自然与法律或习俗之间的差别,因为在阿里斯托芬看来,家庭和个体的需要比政治需要更为自然。他还进一步质疑家庭中的传统行为规范,例如他在《马蜂》中对打父亲是犯罪这一条提出了疑问。

> 因而对两个根本的对立面更为恰当的描述应当是:一方面是舒适,另一方面是正义和高贵。阿里斯托芬笔下的自然生活要求愉悦、安宁和享受,是对众神的成功反叛,因为神严厉而且喜好惩罚。

施特劳斯用这种诠释来反对黑格尔的观点,黑格尔在阿里斯托芬的喜剧中看到的是主体性(Subjektivität)对所有客体(Objektive)及实体(Substantielle)的胜利,对政治团体、家庭、道德还有神的胜利。黑格尔认为,独立的主体(das autonome Subjekt)感知自己就是所有客体(alles Objektiven)的源泉,并让客体回归主体。在施特劳斯看来,这种回归不是基

于主体的自觉,而是基于对自然的认识,因而恰恰是自觉的反面。"阿里斯托芬的喜剧以对自然的认识为基础,对古人来说这就是哲学。然而,哲学是有问题的,它欠缺政治和公众的存在基础",这一点就是对苏格拉底的警告。阿里斯托芬刻画了"前苏格拉底(vorsokratischen)"的苏格拉底,他在自己的思想所传授自然科学和修辞术,不相信城邦的神,还出奇地缺乏聪明和自知。这样一个苏格拉底被安排在戏剧化的情节中,正是在这个情节中,苏格拉底与传统美德和传统神学之间发生的冲突需要解决。家庭不是孤立存在的,它需要城邦社会,家庭和城邦之间的天然鸿沟因而必须要以某种形式得到填补,因而存在着某些约定俗成的规范,比如说禁止乱伦,这些规范迫使家庭为了其自身的延续而向城邦扩张。如果要让这些习俗行之有效地缓和家庭和城邦之间的矛盾,就必须借助神的旨意。这本身又是个问题。

问题在于,哲学与诗本身深陷这个问题之中,又能够为解决这个问题做些什么呢?阿里斯托芬批评苏格拉底,作为自然研究者对于正义的问题无动于衷。他认为,虽然像苏格拉底这样将其一生都献给自然研究的人不会有意伤害别人,但苏格拉底忽略了只有少数人才有能力实现哲学人生这一点。普通人也可能受到苏格拉底的影响,他对城邦生活的冷漠态度可能会对他们产生可怕的后果。在阿里斯托芬看来,苏格拉底没有考虑到他从事理论研究的环境,所以他缺乏智慧和自知。苏格拉底因为无知、不懂政治而受到危害。如果说《云》中的苏格拉底受到了迫害的话,那么他是无法为自己辩护的。对自然的研究以及修辞术都不具备政治权威,相对于哲学而言,诗很有可能是一种政治权威,因为它能用自己的方式影响公众。阿里斯托芬的戏剧对施特劳斯来说至关重要,因为剧中对政治哲学奠基人苏格拉底这个人物的刻画,使得当时哲学向政治领域转化的情形显得伸手可及。阿里斯托芬生动地刻画了政治哲学建立的背景,同时强调政治哲学在内容上的一个特点:哲人在其政治环境中的自知。阿里斯托芬喜剧中的苏格拉底研究自然整体,对政治事务却毫不理会,他的哲学目的超出了城邦。由于哲学无法说服非哲人和普通大众,所以它不具备政治权威。

> 和诗不同,哲学无法让大众着迷,因为它超越了人性和短暂性,极端非政治,缺乏艺术性和感染力,也无法传播正义,而诗却可以。哲学如果要得到认同,就必须补充具有艺术性和性爱成分因而是政

治性的活动。哲学缺乏自知,而诗就是自知。

柏拉图看到了这个问题,他借《礼法》中雅典异乡人之口承认,人类事务在一定程度上值得严肃对待。

> 哲学认同人类在一定程度上值得严肃对待,这就是政治哲学或者说政治科学的起源。这种哲学意义上的认同必然意味着,政治这个单纯的人类问题对理解自然整体至关重要。第一个实现这一点的哲人就是苏格拉底,是走出了《云》中的苏格拉底。

施特劳斯在自己的这个观点中再一次权衡了政治哲学的构成元素。不是哲人的自知和对哲学生活的辩护需要哲学政治化,更重要的是哲学认知的范围涵盖了所有自然本质。如果不联系到世界的问题,向政治的转化就是非哲学的。政治领域和世界的问题之间的联系纽带是对目的的认识。将目的论原则(teleologischer Prinzipien)引人到整个科学中是政治哲学的哲学贡献。也正因为如此,现代政治哲文取消了政治哲学,因为它"清洗掉"了对目的论原则的哲学认知。

色诺芬的苏格拉底文本回应了阿里斯托芬笔下的苏格拉底。色诺芬描述的苏格拉底恰恰是阿里斯托芬的对立面。对色诺芬而言,苏格拉底不仅仅是天地间万物的观察者,还是一位卓越的政治教育家。他拥有现实中所有应有的智慧。这一点在他的军事等各种才能中都能得到充分体现。但与色诺芬著作中的对衬人物居鲁士(Kyros)不同,苏格拉底不愿意运用他的军事才能。他认识到了人类个体在天赋、道德取向以及能力上的差异性,能够相应地区别对待不同的人,这是他作为政治教育家的基础。苏格拉底了解政治事务的本质,并认识到政治不完全是理性的,决定它的还有狂热和其他力量。就像整体的理识异质性(die nötische Heterogenität des Ganzen)所表现的那样,政治自成一个等级。尤其当个人生活是哲学生活的时候,集体利益、被分割到各种政治领域中的正义、个人利益这三者之间有本质的区别。

> 城邦这一政治共同体提出了政治需要,苏格拉底是第一个能够真正胜任这一政治需要的哲人。也就是说,他对这一需要的局限性也十分清楚,因此划分了两种不同的生活方式,政治生活和超越政治

的最高贵的生活。依据色诺芬的观点和他对苏格拉底的解读，超越政治的生活比政治生活更高贵，然而，他们不惜全力促使人们尊重城邦、政治生活以及所有一切的相关需要。节制（Mäßigung）确实是苏格拉底的独特品质。

节制是苏格拉底智慧的主要特征，是对整体的理性异质性的认同，也是对政治和非政治之间本质区别的认同。节制引向政治审慎以及特定的哲人政治行为。对于哲人而言，节制首先是对某些观点的认同，其中包括对法定诸神的看法和对公众信仰的尊重，这种认同并非基于其正确性，而是因为其有利于政治生活，尽管作为哲人本应对宗教持有自己个人的观点，但政治生活是哲学存在的前提。“政治确实不是最高贵的，但它是首要的，因为它是最紧迫的。政治成为哲学，正如节制成为美德一样，是基础，是不可舍弃的前提条件”。色诺芬认为，苏格拉底独特的辩论术是他政治艺术上的一个显著特点。这种政治的或修辞的辩证法（Dialektik）不会直接提出旨在寻求正确答案的问题“……是什么？”，而是让答案在列举普遍看法的过程中自然形成，因此能够在公众中获得最广泛的认同。引向共识而非引向真理的辩证法是政治艺术的核心。荷马笔下的奥德修斯熟知这门艺术，他懂得对不同的人说不同的话，相应调整其行为举止。苏格拉底的问题是哲学与城邦之间关系的问题。依据阿里斯托芬的观点，哲学无法解决这个问题，因为哲人作为自然研究者缺乏自知和实践智慧。哲学因此是完全非政治的，是“前苏格拉底”的，因而必须纳入以诗为主导的更大的整体中去。在一部喜剧中，诗人更容易质疑公众宗教的权威，同时不愿让自己的虔诚轻易遭到怀疑。阿里斯托芬的喜剧以自然和法律的区别作为前提，它建立在哲学基础之上，对社会的影响又不同于哲学，因为它充满了艺术和性爱的感染力。由此来看，诗理所当然是实践智慧的开始和终结，哲学被包含在其中。戏剧诗能够护卫哲学、完善哲学。如果色诺芬要确立哲学的独立和尊严，就无可避免地与阿里斯托芬的见解发生冲突。对色诺芬而言，苏格拉底的问题在其他方面。苏格拉底完全意识到了哲学中的政治问题，这一点在对比政治和哲学生活，斟酌其对立性的过程中得以体现。苏格拉底的政治哲学在本质上就是确立这两者之间的关系。对整体的理识异质性的哲学研究让人们意识到，政治独一无二、自成一类（sui generis）。政治是存在着的独立领域，不能萎缩到非政治范畴。也就是说，人们必须认同并尊重城邦的要求，遵纪守法并

笃信城邦敬仰的众神。但这并不意味着,城邦有足够的理由成为至高无上的主宰。否则,法律意义上的正义将高于真正的美德,将高于法律之外的正义,这将意味着,哲学要为正确人生提供真正答案的这一要求是毫无意义的。如何相对哲学的地位来确立政治的地位就成了问题的关键。"对政治地位的判断取决于分析政治的结果。可以说,苏格拉底对政治的研究开始于对法律现象的分析,法律似乎是特有的政治现象"。城邦的存在和延续有赖于民人遵纪守法,公正在这个意义上也是政治美德。政治统治的合法性似乎也与法律的存在有关联。合法的统治是有法可依的统治,而不是任意个人或集体的统治。问题是,法律规定的统治者同时就是法律本身的制定者,如何制定出好的法律就成了关键所在。合法与不合法政权之间的区别变成了好政府与坏政府之间的区别。如果法律制定者的主流是智慧的,政权就掌握在智慧的人手里。合理的统治因而只能建立在知识的基础之上,而知识又将智慧的人置于法律之上。

> 具有最高政治智慧的人超越一切法律,不仅仅因为他可以成为优秀法律的制定者,还因为他可以灵活地让智慧的法律在必要的情况下缺失。具有最高政治智慧的人是活生生的法律,相反,法律本身则带有一定程度的盲目性。因而真正统治者的公正不能在遵纪守法或是法律公正中得以体现,他必须受到法规以外的正义的约束,受到习俗的约束,用人类的本性帮助人们尽可能地完善自我,尽可能幸福地生活。

当政治艺术不断完善,不再以约定俗成的礼法(Nomos)为依据,而是从自然规律出发,它就超越了法律。虽然自然规律这个概念在色诺芬著作中并未出现,但是他提到了未成文法律(das ungeschriebene Gesetz)这一概念。即使没有人为因素,违反未成文法律也会受到惩罚,这种存在于人性中的秩序是最高政治艺术的准绳。色诺芬和柏拉图的政治分析在本质上是一致的,依据他们的观点,政治问题可以通过智慧的人的统治来消除。从另一个角度上来看,恰恰在这一点上,政治问题原来的深度才凸显出来。智慧的人只能靠他的智慧来统治,这就是说,他的职责是让普通人认同他的智慧、服从他的统治。但是单凭修辞术不能确保其统治,而完美的政权又必须排除暴力手段,所以智慧的人在现实中只可能间接地统治,这种间接的统治又可以成为法律的统治,智慧的人可以用某种方式对法

律的制定施加影响。"换句话说,绝对智慧的无限统治必须由另一种智慧取代,它在得到允许的情况下混合了其他内容"。为了平衡法律的"盲目性",它的解释和执行必须由能胜任的市民、国家公职人员担任。由此来看,政治分析引出的是政治让步,因为政治生活无论在什么方面都或多或少有缺陷,这种政治让步必不可少。通过以上对政治的剖析,可以进一步判断政治的地位。政治究其本质需要赢得普通大众的肯定,其智慧也因而大打折扣。然而,政治成为领导人类生活的最高权威这一需要无法得到证实。人类的美德或是真正的完美存在于政治的另一面,它超越了政治。即便人们能够证实哲学生活的必要性和优越性,政治生活和哲学生活的冲突依然存在。调解这一冲突是色诺芬的哲学主题。他著作中的两个对衬人物居鲁士(Kyros)和苏格拉底是两种矛盾生活的代表。他们之间的紧张关系在色诺芬的《齐家》——"苏格拉底卓越的言谈"中得以清楚体现。《齐家》的中心主题是对"完美绅士(perfect gentleman)"的构想。perfect gentleman 是对希腊语 kalos kagathos aner 的英译,英、法、字面意思为"美丽的好男人"。事实上,这个词无法在英、法、德语中找出相对应的翻译,因而最好保留其音译。

苏格拉底结束了对自然哲学的探讨之后,开始着手研究与"完美绅士"相关的问题,这与他感兴趣的伦理道德和政治问题相关,包含了几乎所有需要单独处理的问题:"什么是虔诚?""什么是高贵?"以及其他。在这方面,以"完美绅士"为主题的色诺芬的著作《齐家》也完全是苏格拉底的对话。从《齐家》中可以看出来,苏格拉底通过"完美绅士"的实例作为他在人类事物中进行哲学探讨的起点。"完美绅士"的理想也是政治生活的理想;其中包括健康、强壮、公众威望、荣誉、朋友的祝愿、在战争中光荣的平安,生活水平尊贵地提高。在这里,政治生活在经济意义上与私人领域紧密相关。与此相应,一个"绅士"在经过启蒙的专制统治中完全可以找到自己的幸福。"完美绅士"这一主题对苏格拉底来说越是重要,人们就可以越加清楚地意识到,苏格拉底自己不是"绅士",也不想成为"绅士",除非人们给"绅士"下两种不同的定义,一种符合常人的想像,另一种符合爱智慧的人的见解。苏格拉底对自己的声望考虑得太少,甚至不惜以破坏自己的名誉为代价。阿里斯托芬和其他喜剧家就对他的坏名声不惜笔墨,他一副可怜男人的模样,不去料理自己家中的事物,成天无所事事,只会在大庭广众中夸夸其谈。苏格拉底放弃了公众推崇的优点,甚至放弃了作为一个男人应有的美德,因为他是一个人,而不是一个"男

人"。"绅士"和苏格拉底是两种不同美德的代表,一种是政治的或者说是肤浅的美德,它符合现实社会和政治生活,另一种是真正的美德,它在哲学生活中得到充分体现。苏格拉底美德的卓越之处基于他的精神品质。通过自身的反思,苏格拉底知道什么是虔诚,什么是背叛,什么是崇高,什么是卑贱。政治生活中的美德需要一种具有野心的特质,而哲学生活中的美德以纯洁的本质为前提。教育模式因而同样也分两种,分别代表两种不同的生活。苏格拉底更懂得什么是教育,也更懂得虔诚在教育中所起的重要作用。

关于苏格拉底的第三个重要"史料来源"是柏拉图的对话作品。柏拉图对话是政治哲学极其重要的依据,与色诺芬的苏格拉底作品不同,柏拉图对话还对苏格拉底问题进行了历史性研究。提到阿里斯托芬、色诺芬或是柏拉图的"苏格拉底",人们只能谨慎地猜测他们文字背后的"历史上的苏格拉底"。但柏拉图主义者欲求哲学真理,于是,"苏格拉底"是一种代码,是某些东西的象征。"苏格拉底"将"苏格拉底问题"称作哲学和科学的政治问题。比较阿里斯托芬和色诺芬的文本,首先是为了对照"前苏格拉底的"和"苏格拉底的"苏格拉底,换句话说,是为了对照非政治的和政治的古典哲学。柏拉图对话超出了这一点,尤其是他关于政制的《王制》"正如西塞罗智慧的评价,它是政制事务理性(ratio rerum civilium)的和政治事务典型特征的哲学爆发"。在施特劳斯看来,《王制》不像教科书写的那样,是理想国家的蓝本。他认为,为理想国家提供蓝本的著作是关于法律的《礼法》,这是一个为人类设计的最好的政制。由此看来,《礼法》是柏拉图最具政治性的著作,而《王制》是关于政治哲学的主要文本。人们认为《王制》是对公民事务理性的阐释,而不是理想国的蓝本,这又意味着什么呢?根据施特劳斯的看法,柏拉图在文本中揭示了政治的本质局限性。政治的界限在于超越政治中,它以政治为前提条件,在探求真实生活的答案时又超越政治。施特劳斯看到了三种理解政治本质局限性的途径:按照古典政治哲学,按照启示宗教(gemäß der offenbarten Religion)以及按照现代政治哲学或自由主义。

> 苏格拉底认为,政治的尊严归功于超政治,即哲学或观审(theoria),然而理解它需要禀赋,必须是有天资的人。根据启示的教诲(der Lehre der Offenbarung),通过信仰可以理解超政治,信仰与特定的天赋无关,它取决于上帝的仁慈或者上帝的自由选择。

> 自由主义则认为,超政治存在于任何人身上。从自由思想的常规释义来看,政治社会的存在首先是为了保护人的权利,这种权利无需虑及人的天赋和他所做出的贡献,人人都拥有,与上帝的仁慈也毫无关系。

这个看上去顺便提及的点评值得我们特别注意。它不是对超政治三种等值的可能性表述,而是对与人性理解相关联的政治持有的三种或肯定或否定的立场。其中,政治自由主义或者说现代政治哲学只能将政治理解为亚政治的功能,如此一来,政治社会这一组织的首要任务就是实现和保证人在政治以外的平等,也就是满足和确保他人"自然"和"生存"的需要。此处的政治在国家机器这个含义上,作为在敌对自然状态下形成的"理性"结果,是次要的。根据启示宗教的教诲,超政治是神在政治领域之外的救赎行为,关键的作用是神的行为,非人力所能及,因而独立于泛政治和政治的范畴之外。尽管在政治和超政治之间有预言作为纽带,二者之间在功能上仍然没有根本的关联。单单是关于超政治的观点就已经引出了苏格拉底对政治的认同。政治不能与政治以外的陌生事物划界限,如上帝的救赎,或者是对私有财产拥有者免遭政治侵犯的个体空间的保护,与政治划界限的是人性在哲学中的完善,其中的关键在于,政治是哲学认识整体的出发点。只有苏格拉底的关系定义没有将政治排除在外,恰恰相反,它认同了城邦的必要性及其价值。对于哲学的领悟,城邦在认识上不可遗弃;作为传统美德的影响范围,作为没有天分过哲学生活的人的完美标准,城邦在道德上不可遗弃;作为哲学存在的前提条件,城邦在现实中不可遗弃。因而,超政治在古典政治哲学中没有脱离政治,古典政治哲学让其超越了政治,但没有忘记政治是自己的前提。城邦对哲学的开放,必定同时伴随着对哲学的封闭,否则它将无法满足民人的要求,并在整体上无法运作。理性的界限同时也就是可能的政治理性化的限度。要看到这个界限,要理清冲突中的关系,就必须懂得政治事物的本质。在这个意义上,《王制》是在理想王国而具下阐述公民事务的道理(Exposition ratio rerum civilium)。

为了讲得更清楚,必须特别注意几点。《王制》在言说中建立了一个城邦。它之所以要虚构这样一个城邦,是因为它描绘了一个从未有过的,自然合理、井然有序或者说完全理性的社会。这个社会要求每一个公民都做到完全人性的正义,要求完全放弃个人利益,要求按照天性分级,其

中哲人作为绝对统治者占据首席。只有这样并且将肉身抽象化,人们才能理解正义城邦的绝对共产主义。然而,柏拉图的苏格拉底和色诺芬的苏格拉底在这里遇到了同样的问题。哲人们在完全理性的社会中面对没什么脑子的人的统治要求,不用强迫性手段,不使用专政,哲人们又如何实现他们的绝对统治呢?他们只可能借助“高贵的修辞术”中的说服艺术,施特劳斯在《思考马基雅维利》中称之为“声讨或惩罚的修辞术”,这种说服艺术应用了有目的性的“非真理”,由演说家或诗人在哲人设计的基本框架内完成。这是非理想进人理性社会看似理想的模式之突破口。“即便是符合真理和自然的合理社会,也不能没有一种基本的‘非真实’”。施特劳斯因面强调了《王制》中的一个特别之处,这一点在他之前只有阿尔法拉比(Alfarabi)指出过,那就是色拉叙马霍斯(Thrasymachos)——他在关于正义的公开谈话中是苏格拉底所持立场的反对者——和苏格拉底结为朋友,并成为了“理想王国”的一分子。“苏格拉底的方式只能让哲人与精英们沟通,色拉叙马霍斯的方式则可以让哲人与大众沟通,所以苏格拉底的方式必须和色拉叙马霍斯的方式结合起来”。心灵的中间部分以及意气(thymos)在《王制》里的中心地位恰好与色拉叙马霍斯矛盾的立场相吻合,“意气”是某种形式的能量,它不会自觉地追求终极目标,面是与不同的力量结合到一起。它既可以将城邦的事物转化为个人的,也可以将其转化为精神的。它联系着高贵与低俗,是哲人和大众之间的纽带。《王制》对色拉叙马霍斯的矛盾态度表明,它在涉及柏拉图对话至关重要的行为层面上,围绕着修辞术的优势和弱点展开讨论,最终表达了理性和言说之间普遍存在的根本界限,从而揭示了政治事件的本质。如此一来,只有那些用正确的方式培养理性的哲学个体才可能做到正义,他独立于自己所生活的城邦。与此相对应,普通人无法做到绝对的正义,无论政治共同体多么智慧,也不能改变这一点。“理性的生活就是深居简出的生活,最深居简出的生活就是哲人的生活”。理解政治的关键是要领悟政治做不到完美,面个人则有能力做到。柏拉图就苏格拉底的基本疑问“什么是正确的生活方式?”讨论了所有哲学问题,结论是哲学生活。“最后,柏拉图联系事实对自然权利下了定义,这个事实就是哲人的生活是唯一合理的生活”。

理性的起源和界限问题,一定程度上就是苏格拉底问题,或者说整个古典政治哲学的问题。古典政治哲学想解决的问题,它想超越的障碍,人们可以在阿里斯托芬对苏格拉底的描写中,在批判从政治出发的哲学中

找到。这种哲学的目的就在于,限制哲学思考的独立性,将其融人诗的自主创作中。因此,二者择一的政治哲学是不存在的,诗的自主创作作为对立的模式与古典哲学分庭抗礼。由此也形成了诗与哲学的复杂关系:一方面,诗借助其“高贵的哄骗”可以将哲学和诗联系到一起,并因而成为哲学的“辅助艺术”;另一方面,哲学又必须回绝诗的自主创作传授正义、解决政治问题的要求。在这种情况下,哲学和诗可想而知难以取得一致。诗的主题是人类的灵魂,它熟知灵魂,施特劳斯因此称之为 psychologia kai psychagogia(对灵魂的理知和引导)。这恰恰也是柏拉图哲学。“柏拉图哲学的原则,其核心或者说开端(arche),是关于灵魂的学说,这个核心或者说这个开端与诗的主题是一致的”。柏拉图对话中的哲学是戏剧或者说是诗,其中的一致性更进了一步。柏拉图不仅仅要求诗成为一种“辅助艺术”,为了展示他的哲学,他还从艺术领域选择了一种非自主的辅助手段,两者同时有助于对灵魂的理解。柏拉图哲学的建议应当如同戏剧诗一样感动所有人,因为它要求成为解决人类幸福问题的答案,因此不愿被当作学说,而要求被当作生活方式来接受。唯一还有可能不同的是,戏剧诗表现的是其他的、低俗的生活方式,将哲学解答人类问题的可能性排除在外。然而,据柏拉图和亚里士多德的观点,人类的问题无法通过政治手段得到解决,只能通过哲学和哲学生活,就此而言,诗不如哲学。

古典作品研究

王弼《周易注》[①]的文本形式和“以传注经”方法

李海龙

在中国传统经典解释史上，王弼《周易注》是非常成功的案例，它的内容、文本形式和注经方法影响了相当长的历史时期，是开玄学之风的重要典籍之一，也深刻地影响了“宋学”的产生和发展。从学术界对王弼《周易注》研究看，通常倾向于接受历史上的定论：“玄学经典”，“以老注易”，“扫象数，倡义理”。不过也有一些不同的看法，引起过某些讨论。从注经方法看，汤用彤、[②]牟宗三、[③]王葆玹、[④]王晓毅、[⑤]田永胜[⑥]等先生都注意到了王弼对汉代注经方法的继承和发展，有的也作了不少讨论。本文进一步探讨王弼《周易注》的“经传注交合”的文本形式和“以传注经”的方法。

一、“经传注交合”的文本形式

《周易》的《易经》和《易传》两部分最初是分开的，根据《三国志·三

① 文中有关王弼《周易注》的内容和引文依据：楼宇烈《王弼集校释》，中华书局（北京），1980年版。

② 见《魏晋玄学论稿》，上海：上海古籍出版社，2001年版。

③ 见《才性与玄理》，台北：台湾学生书局，1989年版。

④ 见《正始玄学》，济南：齐鲁书社，1987年版。

⑤ 见《中国文化的清流》，北京：中国社会科学出版社，1991年版。

⑥ 见《王弼思想与诠释文本》，北京：光明日报出版社，2003年版。

少帝纪》:

> 甘露元年(256年)夏四月丙辰日,高贵乡公(少帝曹髦)巡游太学,问诸儒曰……帝又问曰:"孔子作《彖》《象》,郑玄作注,虽圣贤不同,其所释经义一也。今《彖》《象》不与经文相连,而'注'连之,何也?"俊对曰:"郑玄合《彖》《象》于经者,欲使学者寻省易了也。"帝曰:"若郑玄合之,于学诚便,则孔子曷为不合以了学者乎?"俊对曰:"孔子恐其与文王相乱,是以不合,此圣人以不合为谦。"帝曰:"若圣人以不合为谦,则郑玄何独不谦邪?"俊对曰:"古义弘深,圣问奥远,非臣所能详尽。"①

从这段话看,郑玄创下"经与《彖》《象》"的结合,之前是"经""传"分离,马王堆汉墓出土的《帛书周易》也可以佐证,《帛书易传》甚至没有《彖》《象》《文言》等篇。王弼《周易注》则不仅继承了郑玄合"经与《彖》《象》"两篇传文的形式,还把《文言》也交合了进去。至于《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》独立性强的"传文",很难实现经传"交合"起来,王弼就把其所需要的"精华"直接运用在注经中,其余部分文本干脆舍去不用。王弼在保留下来的经传文本中"夹入"自己的注文,有的是在《卦辞》《爻辞》后注解,也有的用《彖》《象》《卦辞》《爻辞》内容在《卦辞》《爻辞》后注解,也有在《彖》《象》后对《彖》《象》作的注文,形成了"经传注交合"的新的注经形式,后来的"四书五经"等经典的注解者都效法了这种文本形式。

除《乾》外,这一注经形式是在《易经》其余六十三卦的每一句《卦辞》和《爻辞》之后跟着它的"传文"。每卦的《卦辞》之后连接着本卦的《彖》和《象》;每爻的《爻辞》之后跟着本爻的《象》。《乾》、《坤》后附有各自的《文言》,王弼对《文言》也作了"夹注"。另外,王弼对《乾》的注解是在其《卦辞》和《爻辞》注解完了之后,再对《彖》注,而后是注《象》和《文言》,这不同于其他六十三卦的注解形式。其他六十三卦的注解顺序依次是:注《卦辞》,注《彖》,注《象》,注《爻辞》,注《爻象》(《坤》最后还有《文言》注)。王弼常常以《彖》、《象》注《卦辞》,以《象》注《彖》,以

① 【晋】陈寿:《三国志 · 三少帝纪》(裴松之注),中华书局,1997年版。引文标点是本次引用所加。

《象》注《爻辞》。王弼在注解中遵从了“简易”原则。考虑到《乾》和《坤》的特殊性，就以第三卦《屯》注为例来说明。《屯》的《周易》原文（含《彖》《象》）：

> 屯：元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。
>
> 彖曰：屯，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。
>
> 象曰：云雷，屯。君子以经纶。
>
> 初九：磐桓；利居贞，利建侯。
>
> 象曰：虽磐桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。
>
> 六二：屯如邅如，乘马班如。匪寇，婚媾，女子贞不字，十年乃字。
>
> 象曰：六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。
>
> 六三：即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍。往，吝。
>
> 象曰：即鹿无虞，以从禽也。君子舍之，往吝，穷也。
>
> 六四：乘马班如，求婚媾，无不利。
>
> 象曰：求而往，明也。
>
> 九五：屯其膏，小贞吉，大贞凶。
>
> 象曰：屯其膏，施未光也。
>
> 上六：乘马班如，泣血涟如。
>
> 象曰：泣血涟如，何可长也。

王弼按照意思的不同指向和注解需要，把《卦辞》分为三层（这里使用“层”这个词汇，主要取其在结构上的并列关系，而不是递进的、叠加的意思）意思作注：“元亨，利贞”作为一层，“勿用有攸往”作为一层，“利建侯”作为一层，分别作注。注文“夹”在经文中，使《周易注》不仅“经传交合”，而且“经传注交合”。同样，对《屯》的《彖》也分为三层：“屯，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞”是第一层，“雷雨之动满盈”是第二层，“天造草昧，宜建侯而不宁”是第三层。该卦《象》没有分层，但初九爻的《象》也分为两层作注。

作注中，王弼经常引用传文注解经文，如他注《卦辞》第一层“元亨，利贞”说：“刚柔始交，是以屯也。不交则否，故屯乃大亨也。大亨则无险，故利贞。”就用了《彖》的原文“刚柔始交”。六二：“十年乃字”释文：“屯难之世，势不过十年者也，十年反常，反常则本志斯获矣，故曰：十年

乃字。”这正是对该爻《象》“十年乃字，反常也”的利用。九五：“屯其膏”注“屯难其膏，非能光其施者也”也是用该爻《象》“屯其膏，施未光也”解说。这一注经形式也用于其余卦中。

王弼注经始终遵循“简易”原则。在《屯》中，《卦辞》“勿用有攸往”仅注“往益屯也”四个字，“利建侯”也仅注“得（王）则定”。“象曰：云，雷，屯。君子以经纶。”仅注“君子经纶之时也”。六四：“象曰：求而往，明也。”也仅注“见彼之情状也”。六二、九五的《象》因为引用过就没有再重复注解，上六的《象》非常通俗也没有作注。联系《乾》的《卦辞》和初九爻辞后面仅仅注一句“文言备矣”四个字，极其简练；《坤·文言》有约二百六十个字，王弼的注解仅仅六十三个字；其他《卦辞》、《彖》、《象》也有很多简单作注，甚至不注解，这些都体现了简易原则。这一原则贯穿于“经传注交合”的形式中，也正是这种文本形式更容易减少重复语，使注文更加简明。

二、王弼“以传注经”的方法

从诠释的可能性角度看，义理派解《易》的进路是《周易》思想中的本有之理。在解《易》过程中，他们重视人事情境的变动关系，这也是《彖》《象》解《易》的原初思维。“易以时位之变”，现象世界与人事情境关系在“变易”中确立，这为王弼所重视，他的《周易注》按照义理派易学本身的逻辑来展现。王弼以《彖》《象》《文言》解《易》，也直接注解了《彖》《象》《文言》三传，并没有忽视和放弃对《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》的理解和运用。从《周易略例》研究中可以知道王弼运用了《易传》蕴涵的得中说、得位说、爻位说、卦主说、承乘比应说、消息说，涉及阴阳、刚柔、远近、内外、初上（始终）、升降、反对、互体、变卦、错综等卦爻关系的一系列注解方法。如他使用的互体和变卦[①]等，本文不赘述。实际上，“汉易”运用的这些方法，通常受“师法”“家法”影响，而不是像王弼这样没有“门派”束缚，综合多种方法贯彻到底。整体上看，王弼在吸取诸家思想方法的基础上，“以传注经”重释了《周易》。

① 王晓毅先生在《中国文化的清流》一书的第128－129页有证述。

(一)王弼对"象数"的继承和运用

在注经中,王弼并没有放弃用"象数"来注解《周易》,相反,他强调用"卦象"。在《明象》中他明确说:"尽意莫若象,尽象莫若言。""意以象尽,象以言著。""卦象"是"意"和"言"的中介,用象在于"明意"。因此,为了"明意"当然不能放弃"象"这个中介。王弼告诉人们"象"和"言"相比,在表意方面优越于言,他用"言""著象",也就是为了"达意",但绝不是"尽意"。这一点遵从了"书不尽言,言不尽意"的观点。后人所谓"扫象"不过是摒弃了那些繁琐的"汉象",充分运用《易传》的卦象,而不是涤荡了整个易学的象数。王弼说:乾为健,坤为顺,就不必乾为马,坤为牛,是在"言"足以"义明"的基础上才消解作为中介的"象"。王弼重视"象",从《乾·文言》注解中就可以体现出来:

> 夫易者,象也。象之所生,生于义也。有斯义,然后明之以其物,故以龙叙乾,以马明坤,随其事义而取象焉。是故初九、九二龙德皆应其义,故可论龙以明之也。至于九三,乾乾夕惕,非龙德也,明以君子当其象矣。统而举之,乾体皆龙;别而叙之,各随其义。

再如《坤·象》注:"乾以龙御天,坤以马行地。"就又用了"龙""马"两个象。王弼只有"见义忘象"的意思,而没有排除"易象"的意思。他不过是反对"汉易"的:明明知道"义"却仍然找象来比附《卦辞》《爻辞》。

《周易注》使用了《说卦》中最基本的很多卦象,如:《蹇》注:"西南,地也;东北,山也。"分别指《坤》和《艮》的象;《解》:"西南,众也。"指《坤》象;《益》:"震,阳也;巽,阴也。"《震·象》注:"明所以堪长子之义也",长子是《震》象。排除重复的卦象,《说卦》共列举十七组二百三十四个卦象。原文由于用了不同的分类规则,有不少卦象交叉重复,如,"坎"的最基本卦象是水,水出现在三、四、五、十四这四个组中。王弼使用了第六组所有的卦象,也就是"乾,健也。坤,顺也。震,动也。巽,入也。坎,陷也。离,丽也。艮,止也。兑,说(悦)也"的全部卦象。较少使用第七组(《说卦》:乾为马,坤为牛,震为龙,巽为鸡,坎为豕,离为雉,艮为狗,兑为羊)和第八组(《说卦》:乾为首,坤为腹,震为足,巽为股,坎为耳,离为目,艮为手,兑为口)的卦象。使用了第九组的绝大部分卦象,也就是:

乾为天，故称乎父。坤为地，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

后面八组的卦象部分与前四组重复，从不重复的部分看，王弼只用了个别卦象。

在《说卦》前四组卦象中，有的需要鉴定其为卦象，如第一组的"神、明""天、地""阴、阳""刚、柔""道、德""性、命"。"天、地""阴、阳""刚、柔"三对可以肯定它们是卦象，另外三组在句式结构上与这三组一一对应，应该也是卦象，是比较隐蔽的象，仔细想来都是具体的物或物性，当然都是象，进入卦就是卦象。我查阅了相关资料，没有这样的"怪论"，就只好自己进一步证明他们。"天地"分别是"乾坤"两卦的最基本卦象，阴阳是最基本的爻象和卦象，刚柔则是阴阳之性，也是八卦的卦性，神是"阴阳不测""变动不居"的象，明是神的反面，就像神是"反物质"，明就是物质，进一步说：神是变爻、变卦之象，明是静爻、静卦之象。按照传统二分法推测，道，理也，为虚，为阳，其性刚，可以把握不可以违背；德，得也，为实，为阴，其性柔，可以运用不可以消灭。过去把"性与情"相对，王弼《周易注》中也有"不性其情"，《乾·文言》注："不为乾元，何能通物之始。不性其情，何能久行其正。是故始而亨者，必乾元也，利而正者，必性情也。"

"性其情"，楼宇烈先生释："以性约束其情"，这来自传统的注解。其实我认为"性"是"定性"，属阳和虚；"情"是"情况"，属阴和实。"性其情"就是对不同的情形的分析鉴定。王弼的意思是不明情形，就不能长久"正行"，相反就能"利面正"，显然不是"束缚情欲"。回到正题，性与情相对，性为阳，情为阴，是卦象。性可以与情相对，也可以与命相对，性与命比较，性仍然比命为虚，为阳，命为阴，这也是卦象。有一个旁证就是"命与运"，命静而运动，静为阴，动为阳，命仍然为阴，正好可以作补充证明。既然这六对十二个卦象成立，王弼《周易注》恰恰把他们也作为基本的卦象贯穿始终。再如第二组，天地、阴阳、柔刚、仁义、三二、画位，又是六对，三二指的是在六爻上、中、下各两爻，分别表示天、人、地；画位指爻画和爻位的象。这些象王弼注中也都使用了。第三组有天地、山泽、雷

风、水火、往来、顺逆，也是六对，前四对是八卦的最基本卦象，后两对是爻的变象，在王弼注中也使用了。第四组除了八卦的八个卦名，八个最基本的卦象，八卦所代表的八个方位这二十四个卦象外，还有动、散、烜、止、说（悦）、君、藏、出、齐、见、役、言、战、劳、成十六个象，除"藏"没有发现在《周易注》中运用，其余在对"八纯卦"注中都有运用，在其他五十六卦中也有较多运用。此外该组还有雨、秋、明、养、始、终、集、归、阴、阳十个卦象，其中"秋""集"没有见用。

总之，王弼使用《说卦》中的一大半卦象，也创造性地使用《系辞》中的卦象、爻象，如主与从，君与臣，位与势，形与势，进与退，屈与伸，远与近等，从这里可以说，王弼继承了一些重要的卦象，并运用于注解经传的义理。

（二）王弼对卦主（主爻）说的运用

每卦的《卦辞》从哪里来，根据是什么？对此，王弼作了探讨，确定《卦辞》和"卦主（主爻）"相关。卦主就是一卦之主，无论爻位之高下，德之善恶，只要"卦义"是因此爻而起，就是卦主。当然，真正的卦主必然"有德"，"处时"，"得位"，甚至"得中"。一般首先看卦的第五爻，如果不是再从其他爻找。能反映卦主"义旨"的爻就是主爻。根据王弼《周易略例・明彖》看，"多以少贵""众以寡治""寡为众宗"的思想，共有十二个一阴爻和一阳爻的卦，有二十二个双阴或者双阳的卦，纯阴或纯阳的卦各有一个，二十八个三阴爻和三阳爻的卦。按照这一原则，确定卦主就又有了另一个标准，一阴爻的卦，以该阴爻为本卦卦主（主爻），有《同人》、《大有》、《履》、《小畜》、《夬》、《姤》六个；一阳爻的卦，以该阳爻为本卦卦主（主爻），有《剥》、《复》、《师》、《比》、《谦》、《豫》六个。三阴爻和三阳爻的卦主也比较好找，就是把上下卦分成主卦和应卦，主卦中的"寡"爻就是卦主。分不出主从的，如《既济》、《未济》、《涣》、《节》、《噬嗑》、《益》、《贲》、《大畜》、《恒》等卦，就以五爻为卦主。有二阴爻或者二阳爻卦的卦主比较复杂，一般以少为主，处二爻、五爻主，如《遁》，上三阳（经卦"乾"），下为经卦"艮"，该卦二阴爻全在下，此卦二爻"得位"，也"得中"，是当然的卦主。也有把上下卦分为主卦和应卦，取主卦寡爻为卦主，如《蒙》的卦主在二爻；《需》是四阳爻，分上下卦后，取上卦为主卦，卦主在五爻；《明夷》是四阴爻，也是上卦为主卦，取上卦五爻为卦主。还有无卦

主的情况，例如《屯》。

明确了卦主，找到卦主（主爻），就可以掌握本卦的义旨，达到"以寡统众"的效果。确定卦主（主爻）不能仅依靠上例的推断，事实上王弼搞出很多特例，如一阴和一阳的卦，《夬》、《姤》、《剥》、《复》四卦，因为寡爻居于位势不定的初或上，它们就没有作卦主。这一点楼宇烈先生可能没有注意到，作了有十二卦的判断，其实只有八卦以寡爻为卦主。找到卦主后，为了确定其真实性，还要在《彖》中找根据，就是看看所谓的主爻的《爻辞》是否和《彖》的意思一致。既然向《彖》看齐，卦主（主爻）论就不能贯彻到底，这是王弼向《彖》妥协的证明，也说明他在"以传注经"。

（三）王弼对卦时和爻势说的运用

王弼认为，《易经》的每一卦都有不同的"时义"。这个观念来自十二卦的《彖》中的一个格式，就是"×之时义大矣哉"，如：

《豫·彖》：豫之时义大矣哉。
《随·彖》：随之时义大矣哉。
《颐·彖》：颐之时义大矣哉。
《大过·彖》：大过之时义大矣哉。
《遁·彖》：遁之时义大矣哉。
《睽·彖》：睽之时义大矣哉。

《蹇·彖》《解·彖》《姤·彖》《旅·彖》有相同的模式，共有十处。另有《革·彖》"革之时大矣哉"，少个"义"字；《习坎·彖》"险之时用大矣哉"，以象"险"代卦名"习坎"，"用"代"义"字。《损·彖》《益·彖》"与时偕行"，《丰·彖》"与时消息"，《小过·彖》"与时行也"。合计有十六卦的《彖》涉及"时"的问题，王弼把它扩大到六十四卦经文的注解中，尤其在用承、乘、比、应难以说明"文本"义理的时候，"卦时"就是第一位的方法。

《卦辞》的义理要看卦主的爻势，《爻辞》的吉凶要分析爻位的爻势。爻位的思想直接来自《系辞》和儒家的思想。"夫位以德兴，德以位叙"、"以至德处盛位"、"君子思不出其位"、"在其位，谋其政；不在其位，不谋其政"等，都是儒家的"当位"思想。爻势的"势"来源可能是兵法的"形

势",法家的"法术势"等,主要是在卦中对卦爻的位序和乘、承、比、应、内、外、远、近关系的解释。

《彖》《象》《系辞》以初爻称下、卑、本、始、通;上爻称上、亢、终、末、穷;称二爻为大夫,三爻为三公,四爻为诸侯,五爻为尊位、帝位,如《临》六五注:"处于尊位,履得其中"。后人继之解读初爻为民众,上爻为天、宗庙、神器。《系辞》《说卦》又把初、二爻作地,三、四爻作人,五、上爻作天。王弼对此有所发展,他补充了初为先,上为后,初上"无阴阳定位","变动不拘";三、五为阳位,二、四为阴位,阴爻阴位,阳爻阳位,这叫"得位",得位的爻,势就强,如《小畜》九五注:"以阳居阳,处实者也";下卦中爻为二爻,上卦中爻是五爻,叫"得中",得中势就大,尤其是五爻。相邻的两爻发生关系,相顺叫承,相逆叫乘。柔在刚上多为柔乘刚;刚在刚上,则凶咎悔吝,如《小畜》注:"六四乘九三也","近不相得",《噬嗑》六二注、六四注,《困》上六注同此;柔在刚下多为柔承刚,多是吉利贞亨,如《损》六三、六四、六五、上九注,《姤》初六注。相同的爻性相邻叫比,不同爻性隔两位叫应,个别隔一位王弼也称为应。下卦叫内,上卦叫外。隔爻多叫远,隔爻少叫近。王弼据此把它作为一个解释系统泛化到整个注解中,判定卦爻位势的吉、凶、贞、吝、休、咎、亨、悔等,《卦辞》《爻辞》《彖》《象》的义理随之讲明,如《大有》上九注:"余爻皆乘刚,而己独乘柔,顺也"等。

时、势还引出"交感"思想。"交感"来自《泰·彖》:"天地交而万物通也,上下交而其志同也"。交感也是上下卦的卦象作用的结果时。如《屯》注:"刚柔始交","不交则否"。《小畜》初九注:"处乾之始,以升巽初,……以阳升阴,复自其道……得义之吉"。《同人·象》注:"天在上而火炎上",火炎上,出自《尚书·洪范》。

因时而化,因势而变。如:

> 《泰·彖》:君子道长,小人道消也。
> 《剥·彖》:小人道长。
> 《剥·彖》:君子尚消息盈虚。
> 《丰·彖》:天地盈虚,与时消息。

汉代易学家提炼出了"消息卦"。消息卦是用十二卦表示一年四季的阴阳交替变化,分别代表十二个月,王弼注解运用消息卦的阴阳消长

说,但他不讲气候变化,而是秉承《彖》义,诠释人事,如

《大壮》注:"大者,谓阳爻。小道将灭,(大)者获正,故利贞也。"

《临·彖》注:"阳转进长,阴道日消,君子日长,小人日忧。""八月阳衰而阴长,小人道长,君子道消也。"

《夬》注:"刚陨,则君子道消;柔消,则小人道陨。"

把阴阳消长等同于君子小人之道的消长。这也是对阴阳爻势与人事情境结合的发挥。

(四)其他"以传注经"方法举例

《序卦》讲六十四卦排列的理由,王弼对此有深刻地理解和接受,六十四卦"反对"排出,他说:"故卦以反对,而爻亦皆变。"(《周易略例·明卦适变通爻》)。王弼多次发挥和使用《序卦》,如:

《屯》在《乾》《坤》后,《屯》注:"刚柔始交"。

《需》在《蒙》后,《需·象》注:"童蒙已发,盛德光亨,饮食宴乐,其在兹乎!"(《序卦》:蒙者,蒙也,物之稚不可不养也,故受之以需。)

《谦》在《大有》后,《谦·象》注:"多者用谦。"(《序卦》:大有而能谦。)

《蛊》在《随》后,《蛊·彖》注"物已说随。"(《序卦》:以喜随人者必有事,故受之以蛊。)

《鼎》在《革》后,《鼎》注:"革去故而鼎取新。"《震》在《鼎》后,《震》注:"所以载鼎实","奉宗庙之盛也"。(《序卦》:主器者莫若长子,故受之以震。)

《卦辞》《彖》《象》《爻辞》常常被拿来相互注解。以《爻辞》注《彖》,如《小畜》;以《彖》注《卦辞》,如《家人》;以《象》注《爻辞》,如《恒》各爻注;以《卦辞》注《彖》,如《晋》;以《象》注《卦辞》,如《蹇》、《蒙》;以《爻辞》注《彖》,如《损》;也常常在《象》注《爻辞》后,而《象》不注。经传相互发明,交融为一体。

用卦名注卦,把卦名作主旨贯穿注中。如《随》卦的《卦辞》《爻辞》中仅在九四、六三各出现了一次"随"字,但王弼注"随"字贯穿始终,不算用"随"的意思,单"随"字就多达二十五个。其他卦也这样,卦名经常被直接用来注解《卦辞》《爻辞》《彖》《象》。当然八纯卦比较特殊,多用最基本的八个卦象替代用卦名,如《乾》用"乾""天"贯穿,《坤》用"坤""地"贯穿。也有以卦的主旨贯穿,如《乾·文言》注:"此一章全以人事明之也",说明主旨,在注中贯彻。《小畜》注:"此一章全以天气明之也",注中就贯穿此主旨。

类的概念。"物以类聚",来自《萃》和《系辞》,王弼经常用"非其类也","为类之首",如《否》初六注;《同人·象》注:"君子小人,各得所同(族类)";《离》上九注"除其非类"等。

王弼在注解中非常善于"用典",如"楚人亡弓,不能亡楚"、"不言而教行"、"致远不泥"、"率土之滨,莫非王臣"、"君子风著"、"百姓有罪,在予一人"、"岐山之会"等。也有不易概括的典故,如《蛊》上九注:"不事王侯,高尚其事也。"是指许由还是伯夷叔齐的故事,不清楚。如此等等,俯拾皆是。

王弼在明义理的时也重视释词,解字,注音。以《井》为例:释词,如:

> 初六注:"井者,不变之物,居德之地。"
> 九二:"井谷射鲋。"注:"鲋,为初也。"

解字,如:

> 《井·象》:"君子以劳民劝相。"注:"相,犹助也。"
> 九三"井渫不食,为我心恻。"注:"渫,不停污之谓也。""为,犹使也。"
> 九五"井洌寒泉食。"注:"洌,洁也。"
> 上六"勿幕,有孚,元吉。"注:"幕,犹覆也。"

正确读音是正确理解的一个重要方面,注音,如:

> 《井·象》:"巽乎水而上水,井。"注:"音,举上之上。"

王弼的这类注释常常很有创见，如《无妄》卦名注就不同于马融、郑玄、王肃的"没有希望"，[①]和成语"无妄之灾"也不一样，而是"不妄想、虚妄、诈伪"，这个观点被后来的程颐发展，[②]高亨也同意王弼的解释。[③]

（作者单位：郑州航空工业管理学院法律系）

① 尚秉和《周易尚氏学》引《经典释文》，中华书局1980年版，第127页。

② 参见《伊川易传》，上海：上海古籍出版社，1989年版，第95－96页。

③ 参见《周易大传今注》，济南：齐鲁书社，1998年版，第186页。

《左传》预言之基型与作用

张高评

一、绪言

《左传》号称春秋及上古之信史，然其中不乏小说家好奇多爱之言，遂致疑于学者，或以为失之巫，或目为“浮夸”。盖左氏好奇，与司马迁同一多爱，故其叙事传人，每多奇峭虚灵，妙绝古今。历史教育，在提供经验教训，欲得经世资鉴之效验，则必须不废史文之修饰，言文事信，方能引人人胜，传诸久远。《左传》叙事，不过藉诞幻之笔，写诡奇之事，使文传而事传而已。况疑以传疑，信以传信，此史学之存真精神，左氏不过志人之所奇，载事之可异而已，鉴空衡平，美恶轻重，皆如实反映再现。历史事实之客观真相，于此等处可得而窥知。

清朱轼《左绣·序》称：“《春秋》主常，而《左氏》好怪；《春秋》崇德，而《左氏》尚力；《春秋》明治，而《左氏》称神。举圣人之所不必语者，而津津道之，有余甘焉。”此《左传》好奇多爱之说也。所以然者，《左氏》言怪力乱神之恢奇，亦犹《周易》之取象幽渺，诗人之自托祥瑞，《史记》之传龟策，《汉志》之载杂占，《唐史》之述卜相，《通鉴》之采及野史小说，固以究天人之际，亦所以直书一代之实录也。可以窥民情，可以征人心，可以明吉凶，可以寓劝惩，可以耀文采，其功足多！《左氏》叙事传人，有所谓近怪力乱神之恢奇者，其类凡五：曰梦寐、曰卜筮、曰形相、曰机祥、曰歌谣，要皆吉凶未至而先见兆征，推测揣摩，如响斯应，此先贤所谓“预言”也。

《左传》多预言，亿则屡中，遂致疑于后儒，以为天人茫昧之际，不应征验若此，盖从后附会乃尔也。朱子首发其难，略谓："《左传》是后来人做，为见陈氏有齐，所以言'八世之后，莫之与京'；见三家分晋，所以言'公侯子孙，必复其始'"；又曰："问季札观乐，如何知得如此之审？曰：此是左氏妆点出来，亦自难信！"后来清代姚鼐《左传补注·序》推本此说，遂谓《左传》于三晋之祖多讳其恶而溢其美，于魏氏事亦造饰尤多云云，进而指称《左传》之作者为吴起，如此论说，不亦弥离其本耶？①

其实，《左传》叙事所以多验多中者，要在参稽君卿大夫之言语动作威仪，及人事之治乱敬怠，故其亿也多中，而其验也不爽，诚如《礼记·中庸》所云："见乎蓍龟，动乎四体"，固不在于茫昧巧合也。扬雄《法言》曰："史以天占人，圣人以人占天"，其此之谓乎？《左传》所载预言，以举动容止决人之吉凶祸福，故巧发奇中如此不失。虽然，《左传》预言，亦有不尽征验者②。盖史学所以资鉴经世，《左氏》叙事传人但举诸悬验于行事者，提供经验教训，以示来世，故应验者多，不验者少。吕祖谦《东莱博议》卷八称："二百四十二年（按：当为二百五十五年）之间，《左氏》载其验于书者才数十事耳。是数十事者聚于《左氏》之书则多，散于二百四十二年，则希阔寂寥，绝无而仅有也。乃若诞漫无验，不传于时，不录于书者，吾不知其几万矣。"此言推论有理，说者谓从后附会之，恐不尽然。且《左传》之言梦寐、卜筮、形相、机祥、歌谣，皆未尝离人事而言天道。稽考于人事之动静云为，俾读者历览历史人物之昔言往行，以便作为己身前知吉凶、预测未来之龟鉴，此乃《左传》预言不同于《推背图》、《烧饼歌》等预言谶书之处③。

---

① 吴起作《左传》说及辩驳，见张高评《左传导读》第三章第一节，甲《驳左氏非丘明》，页41～45，台北文史哲出版社，1987年8月。

② 《左传》预言有不尽征验者，清顾炎武《日知录》卷5《左氏不必尽信》（明伦出版社）；姜炳璋《读左补义》之《纲领下》（文海出版社），皆曾列明。如三良殉死，知秦之不复东征，乃至孝公而天下致伯，诸侯毕贺。季札闻《齐风》，谓国未可量；而齐篡于田氏。闻《郑风》，以为先亡；而郑后获麟一百四年，灭于韩魏之会。公孙挥以国弱齐恶为召忧，而二子无忧。昭四年，浑罕言：姬在列者蔡及曹滕先亡，而滕灭于宋王偃，于诸姬最后。卫迁于帝邱，卜曰三百年；而卫至秦二世始废，盖历四百二十六年也。鲁三家至战国无闻，知已灭矣；而云季氏亡则鲁不昌。

③ 民间流行之谶书，如托为姜太公之《乾坤万年歌》，托为诸葛亮之《马前课》、袁天罡、李淳风之《推背图》，托为邵雍之《梅花诗》、刘伯温之《烧饼歌》等等。

二、《左传》预言之作用

就《左传》所载预言统计，总数约在一百三十余则以上，其媒介或经梦寐，或因卜筮，或依形相，或据机祥，或藉歌谣，大体有此五大类型。若论预言于《左传》书中之作用或功能，则大抵有八端：或验战争之成败，或兆家国之灾祥，或征氏族之兴亡，或警朝纲之治乱，或测人我之祸福，或见爵禄之予夺，或明行为之进退，或辨才性之优劣，论列于下：

（一）验战争之成败

战争之成败，关系国家之存亡、氏族之废兴、政治之利害、个人之祸福，《左传》成公十三年云："国之大事，在祀与戎"，可见其重要性。《左传》善于叙事，叙事中尤工于叙战。《左传》之叙战，在提供经验教训，作为后世之龟鉴，故战役之成败在所关注，津津乐道之，有余甘焉。且《左传》体为编年，其病在事迹不联贯，为救济编年体之失，引发阅读之兴味，故将史料作颠之倒之的设计与安排，于是预言战争之成败，遂为《左传》叙战之最大特色。除太史公《史记》外，《汉书》以下诸史乘，及列朝战争小说，多不袭此法，从可见资鉴史观之消长也。

经梦寐而验战争之成败者，如狐突梦太子申生，申生预言夷吾将敝于韩（僖十），故韩之战，秦获晋惠以归（僖十五）；晋文梦与楚子搏，楚子伏己而盬其脑，城濮之战，晋文以胜（僖二十八）；辅氏之役，魏颗梦结草以亢杜回，于是晋败秦师（宣十五）；鄢陵之战，吕锜梦射月中之，退入于泥，于是楚共王中目，吕锜伏弢而死（成十六），是也。

因卜筮而测战争之成败者，如韩之战，秦穆卜伐晋（僖十五）；纳王之役，晋文卜筮勤王（僖二十五）；邲之战（宣十二），引《周易》师之临，断楚胜晋败；鄢陵之战（成十六），晋厉公筮之遇复，兆楚国王伤；襄牛之役（襄十），孙文子卜追郑皇耳，兆示征者丧雄；庆氏之乱（襄二十八），卢蒲癸、王何卜攻庆氏，得克兆；文子召无土，庆季卜之得死兆；赵鞅卜救郑（哀九），遇水适水，占诸史赵、史墨、史龟，知伐齐则可，敌宋不吉；阳虎以《周易》筮之，亦谓宋方吉，不可与也。

《左传》预言，有依形相而逆料战争之成败者，如：伐罗之役（桓十三），斗伯比称莫敖举趾高，心不固，必败；邓曼谓莫敖师心自用，必小罗

而不设备，果然大败。城濮之战，芳贾、子犯、栾黄先后称楚子玉刚而无礼、爱粪土而不勤民，实自败也（僖二十七、二十八）。崤之战，劳师以袭远，蹇叔知秦军不入；秦师轻而无礼，王孙满料其必败（僖三十三）。麻隧之战，晋帅乘和，孟献子预言：师必有大功（成十三）。州来之役，七国同役不同心，帅贱而不能整，吴公子光论楚师必败（昭二十三）；伐楚之役，伍子胥论楚执政众而乖，莫适任患，若为三师以肄焉，多方以误之，则楚必大克；阖闾从之，楚于是乎始病（昭三十）。于越人吴，吴夫差有墨，司马寅知其国胜（哀十三），是也。

《左传》预言，亦有藉歌谣而先觉者，如诵舍旧得新，去犹夷，晋遂胜楚（僖二十八）；歌南风不竞，多死声，楚竟无功（襄十八），是也。

（二）兆家国之灾祥

国之本在家，家之本在个人；家国之大我，关系小我之死生存亡，《左传》僖公十四年所谓“皮之不存，毛将焉附”，《谚》所谓“覆巢之下，必无完卵”，故预言而能警示家国之灾祥，预告趋吉避凶之途径，则于国、于家、于人，大有裨益。大人茫昧之际，而能测知若此，固有益于资鉴也。《左传》预言关涉此者，论列如下：

《左传》预兆家国之灾祥，有经由梦寐者，如：赵简孟梦童子羸而转以歌，史墨逆料六年及此月也，吴其入郢，终弗克（昭三十一）。定四年庚午，吴败楚于柏牛，庚辰，吴入郢；辛申包胥如秦乞师，吴师乃退。史墨所言，皆一一应验不爽。

亦有藉卜筮以暗示者，如晋献公卜以骊姬为夫人（僖四），卜之，不吉，卜人以为不可，公弗听，而有骊姬之乱。晋献公筮嫁伯姬（僖十五），遇归妹之睽，史苏占之，以为不吉，为羸败姬，侄其从姑，盖预言晋惠公败于韩事。

又有依形相而前知，兆家国之灾祥者，如士芳谓国将饥（庄二十七），宫奇知虞不腊（僖五），诸侯知楚成王不遂霸（僖二十二）；师竞已甚，孟献子知郑国其有灾（襄十）；齐景弃其民，晏婴料齐其为陈氏（昭三）；楚灵以诸侯伐吴，申无宇称楚祸之首将在此（昭四）；大人不悦学，闵子马料周室将乱（昭十八）；陈不救火，许不吊灾，君子是以知陈许之先亡（昭十八）；越十年生聚，十年教训，伍员料二十年之外吴其为沼（哀元），是也。

更有据机祥而暗示家国之灾祥者，如易晋而不抚民，卜偃识虢亡之兆

(僖二);沙鹿山崩,卜偃料晋将有大咎(僖十四);星陨鹢退飞,叔兴称今兹鲁多大丧,明年齐有乱(僖十六);晋胜楚,范文子预示外宁必有内忧(成十六);春无冰,梓慎卜占宋郑必饥(襄二十八);鸟鸣亳社,其妖先告于宋灾(襄三十);火未出而铸刑器,文伯预知于郑火(昭六);日有食之,士文伯预料鲁卫有恶(昭七);晋闻石言,叔向断平公必有咎(昭八);岁在析木之津,史赵料陈亡而将复由(昭八);妃以五成,裨灶料五年陈将复封,封五十二年而遂亡(昭九);见赤黑之丧氛,梓慎言禘之日其有咎(昭十五);有星孛于大辰西及汉,裨灶称宋卫陈郑将皆火(昭十七);灭巢之役,吴克楚,沈尹戌预言亡郢之始在此(昭二十四);越得岁而吴伐之,史墨料不及四十年越其有吴(昭三十二);日有食,吴其入郢(昭三十一);水胜火,不利子商(哀九),是其例也。

《左传》预言家国之灾祥,复有藉歌谣而暗示者,如季札观乐,听卫,则忧而不困,歌魏,则险而易行;歌秦,称能夏则大;歌陈,判其主不能久(襄二十九);郑六卿皆赋,赋不出郑志,宣子料郑其兴盛(昭十六);是也。

(三)征氏族之兴亡

《左传》预言,对于春秋氏族之消长分合,废替兴亡,为提供后世之资鉴戒惕,亦多所载记,后之视今,犹今之视昔,《左传》有之。

有经由梦寐而警示者,如卫成公梦康叔,谓相夺予享,则夏后族裔既衰可知(僖三十一);燕姞梦天使与己兰,而生郑穆公,刈兰,而穆公死(宣三);武王邑姜梦帝谓己命子曰虞,而生唐叔虞(昭元);叔孙穆子梦天压己,遂生竖牛;已而竖牛为乱,而亡其族(昭四),是也。

春秋氏族兴亡之征兆,亦有因卜筮而预告者,如懿氏卜妻敬仲,谓五世其昌,并于正卿;八世之后,莫之与京;周史以《周易》筮陈侯,称代陈有国,在其子孙;陈衰姜昌,田氏代齐(庄二十二);毕万筮仕于晋,遇屯之比,辛廖占之为吉,谓公侯子孙,必复其始(闵元);楚丘之父卜筮成季,谓季氏亡则鲁不昌(闵二);成王定鼎,卜世三十,卜年七百(宣三),是也。学者或因《左传》之此类预言,考证《左传》之成书年代,自有可取[①]。

---

① 参考洪业《春秋经传引得·序》引域外学者如日本新城新藏、狩野直喜,法国马伯乐诸说;卫聚贤《左传之研究》,《国学论丛》一卷二号;刘汝霖《汉晋学术编年》之《中国学术编年方法》,以预言之不验断定《左传》成书之年限。

春秋氏族之兴亡废替，或有据形相云为以测知者，如臧孙达君违不忘谏之以德，周内史知其有后于鲁（桓二）；叔服称美文伯，谓谷也丰下，必有后于鲁国（文元）；越椒豺狼之声，子文以为弗杀必灭若敖氏（宣四）；宁喜视君不如弈棋，大叔仪逆料九世之卿族将一举而灭之（襄二十五）；宣子辞不失旧，周王料韩氏其昌盛（襄二十六）；季孙用人亳社，臧武仲谓周公其不飨鲁祭（昭十）；君国不恤丧，叔向知鲁公室其卑微（昭十一）；魏献之举义，孔子知其长有后于晋（昭十六）；伯石豺狼之声，叔向母谓非是莫丧羊舌氏（昭二十八）；承命不忘敏，蘧氏有后于楚（襄二十八）；晋人铸刑鼎，孔子与史墨共断晋及中行氏其僭亡（昭二十九），是其例也。

（四）警朝纲之治乱

春秋，为权臣当道之世。周世东迁，皇纲解纽，大夫专权，陪臣窃命，君不君，臣不臣，上下失序，人欲横流，《左传》预言，亦多所反映。

或经由梦寐而显示，如郑国朝纲脱序，驷带公孙段谋杀伯有（襄三十）；既而郑人梦伯有之将杀带、段，壬子壬寅，驷带公孙段卒（昭七）；晋平公梦黄熊人于寝门，寝疾有加而无瘳，韩子祀夏郊，晋侯有间（昭七）；卫庄梦浑良夫，被发北面而躁，叫天无辜（哀十七），是也。

或依据卜筮而前知，如南蒯筮叛事，得黄裳元吉，以为大吉，子服惠伯称行事阙忠、恭、善三德，不得为吉（昭十二）；卫侯卜梦浑良夫之兆，胥弥赦占之，而逃奔宋（哀十七），则卫侯之无道可知。

（五）测人我之祸福

个人之吉凶祸福，要皆有其肇因。然《左传》书法，多藉诡辞表现，遂多浮夸之言。虽或言天道，而皆不离人事也。《孟子》所谓："天作孽，犹可违；自作孽，不可活"，《左传》之预测祸福吉凶，有之。

《左传》之预测祸福，有经由梦寐告示者，如韩厥梦其父谓己，旦战辟左右；既战中御，左右俱毙（成二）；赵婴梦天使谓己，祭余余福汝；然祭之之明日而亡（成五）；晋景梦大厉，谓杀余孙不义；又梦疾为二竖子，居肓上膏下，于是晋侯之疾遂不可为（成十）；小臣梦晋景登天，晋人因以为殉（成十）；声伯梦涉洹而食琼瑰，三年果死（成十七）；中行献子梦与厉公讼，公以戈击之，首坠奉走，旋病卒（襄十九），是也。

或依据卜筮以断祸福吉凶，如卜楚丘占齐侯不及期而薨（文十八），伯廖引《周易》断公子曼满必亡（宣六）；穆姜筮往东宫（襄九），崔武子筮取棠姜（襄二十五）；秦医和引《周易》论晋平公疾不可为（昭元），子太叔引《周易》料楚康王将死（襄二十八）；卜楚丘释《周易》明夷之谦，推测穆子卒以馁死（昭五），是也。

《左传》之预言成败，以形相云为断人之吉凶祸福者，其例最多，如裔似谓成王与子玉子西皆将强死（文十），季文子料齐懿公不免于难（文十五）；公孙归父怀，桓子知其将亡（宣十四）；晋景见公不敬，季文子知其不免（成四）；郑伯视流而行速，贞伯言其将死（成六）；郤锜将事不敬，孟献子料其将亡（成十三）；苦成叔傲，宁子料其取祸（成十四）；伯宗时好直言，其妻知将及难（成十六）；郤至骤称己伐，单子论其将亡（成十六）；然明识程郑之将死或亡（襄二十四），子产称蔡侯不免于祸（襄二十八）；儋括足高视躁，愆旗已叹害成（襄三十）；杀人取其室，王子将不免祸（襄三十）；鲁昭十九年矣犹有童心，君子知其不能终；滕成公会葬惰而多涕，惠伯料其将死（襄三十一）；赵孟语偷，玩岁愒日，穆叔后子料其将死（襄三十一，昭元）；单子视下而言徐，叔向谓其必亡（昭十一）；华定聘鲁不知答赋，昭子知其必亡（昭十二）；向戌欲背盟以于盟主，士伯料其必亡（昭二十五）；楚平王使民不安其土，子太叔知其将死（昭二十五）；宋公与昭子语相泣，乐祁佐谓君与叔孙将皆死（昭二十五）；邾子执玉高，鲁定公受玉卑，子贡称二君皆有死亡（定十五）；若此之类，最可见《左传》虽言天道，要亦不离民生日用彝伦之外，此《左传》之人文精神也。

《左传》之预断吉凶，亦有假机祥示意者，如星陨鹢退飞，宋襄将得诸侯而不终（僖十六）；星孛于北斗，宋齐晋之君皆将有乱（文十四）；蛇出泉宫，声姜其薨（文十六）；春日无冰，周王及楚子将死（襄二十八）；星出婺女，裨灶知晋平公之亡（昭十）；岁在豕韦，苌弘识蔡灵之祸（昭十一）；日在昆吾稔，苌弘知毛得必亡（昭十八）；叔辄哭日食，昭子料其将死（昭二十一）；赤云夹日，周太史料当楚昭之身（哀六），是其例也。

《左传》之预断祸福，亦有藉歌谣而示知者，如鹑之贲贲，征虢公其奔之兆（僖五）；跦跦鸜鹆，应鲁昭去国之谣（昭二十五）；郑七子皆赋，文子断伯有将为戮，其余皆数世之王（襄二十七），是其例也。

（六）见爵禄之予夺

爵禄之予夺，关系个人之荣枯。《孟子·告子上》称："有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之；今之人修其天爵，以要人爵"云云，《左传》之载预言，与孟子天爵人爵之义，足相发明，论述如下：

爵禄之予夺，或经梦寐而预知，如楚子玉梦河伯求琼弁玉缨，河伯将赐其孟诸之湄（僖二十八）；孔成子梦康叔谓己，立元（昭七）；宋元公梦太子栾即位（昭二十五）；曹人梦众君子立于社宫（哀七）；宋得梦己为乌，谓梦美必立（哀二十六），是其例也。

《左传》预言爵禄之予夺，亦有据卜筮以断言者，如施孝叔卜宰鲍国（成十七），庄叔筮其子之生（昭五），孔成子筮立元或絷（昭七），巴人伐楚楚卜帅（哀十八），是其例也。

又有以形相云为，预见爵禄之予夺者，如楚武王心荡，邓曼知其禄尽（庄四）；让不失礼，公子挥逆料子产将知政（襄二十六），是也。

至于外蛇斗而内蛇死，六年而郑厉公人（庄十四），则又藉禨祥预言祸福者也。

（七）明行为之进退

进退出处之际，关系人生之成败存亡，踌躇彷徨之余，《左传》多借预言以定趋舍，决犹豫，从可见春秋时代人事之现象。

《左传》之明示行为进退，有经梦寐而预见者，如鲁昭公梦襄公祖，而如梦（昭七）；泉丘女梦以帷幕孟氏之庙，遂奔僖子（昭十一）；赵宣子梦文公携荀吴授之陆浑，故使穆子帅师（昭十七），是也。

或依据形相云为，以明示进退取舍之大势，如使者目动而言肆，臾骈知秦师惧我将遁（文十二）；屠蒯之容猛，苌弘料晋欲伐陆浑氏（昭十七），是也。

（八）辨才性之优劣

才性，受禀于天，而成就于人，天人茫昧之际，《左传》辄以预言泄漏

先机，暗示发展与结局。

有以卜筮凸显者，如卜招父卜梁嬴孕，谓将生一男一女，男为人臣，女为人妾（僖十七）；有以形相作为辨明之者，如商臣蜂目而豺声，子上知为忍人（文元）；周叔服相公孙敖二子，一者必食子，一者必收子（文元）；夏姬夭子蛮、杀御叔、弑灵侯、戮夏南、出孔仪、丧陈国，巫臣识其不详（成十二），是其例也。

三、《左传》预言之基本类型

就《左传》叙事之史料论，预言之基型有五：或经梦寐而逆料，或因卜筮而亿中，或依形相而前知，或据机祥而暗示，或藉歌谣而先觉[1]，要皆吉凶未至，而征兆先显，犹奇葩未放，早见满庭绿影，明月未来，先见一天星斗，预言暗示，能令读者游目骋怀，爱不忍释。

（一）经梦寐而逆料

《左传》之记梦，或将战而梦，或将生而梦，或恩怨而梦，或疾病而梦，或梦而死亡，或梦而即位，或梦而淫奔，或梦要求，或梦界地，或梦而城陷，或梦祖而行。梦之内容虽各不相同，然要皆梦寐先见而灾祥辄生，天机灵泄而祸福即应。天人荒忽茫昧之际，幽明迷离惝恍之间，叙事状人丝毫不爽如此，无怪乎论者指为荒诞奇诡之"浮夸"也。最近学界研究中国古代梦幻，归纳梦之特点有八：即虚幻性、怪诞性、变化性、超越性、满足性、宽慰性、自知性、短暂性、不由自主性[2]，《左传》记梦，多具体而微，足供梦理论研究之左券。

《左传》记梦，多含预报几兆之效应，其法或正象为征，或反象为征，或触类引申，或以五行、易卦逆测[3]，不一而足。梦之预示将来，竟可等同龟策之灵验，梦见于几先，事落于兆后，类搜神志怪，近荒唐无稽，然又不

---

① 参考张高评《左传之文韬》（高雄：丽文文化公司，1994 年 10 月），二、《"左氏浮夸"之文学意义》，（一）记梦；（2）预言。

② 参考傅正谷《中国梦文化》（北京：中国社会科学出版社，1993 年 9 月），第二章《中国古代梦理论的基本内容》，第一节《梦的特点》。

③ 参考傅正谷《梦的预测》（天津古籍出版社，1994 年 3 月），《梦的预测方法》，"象征法"，"反极法"，"阴阳五行易卦法"。

失先知之作用，此其所以引人入胜也。杨伯峻《春秋左传注》昭公十八年称："作《左传》者好鬼神，好预言"；且以《左传》信鬼神、详梦，与之"不信天道"矛盾事相质疑，此种吊诡，可以史学之经世资鉴解释之！无庸置疑！

《周礼·春官·大卜》云："圣人有大事，必梦；故又参之以梦云"，可见《左传》之记梦，当时大有参考决疑之作用。弗洛伊德《梦的释义》第一章言："真正的、有价值的梦，是给做梦者带来启示，或预言未来的事件！"《左传》所载诸梦，信有此妙。自《左氏》爱奇，假记梦以预言祸福，后之学者得之，弥离其本，专务幻境奇情，于是梦喻之作浸多，如《庄子·齐物论》之蝴蝶梦，宋玉《高唐赋》之巫山云雨梦、《列子·黄帝篇》之华胥梦；乃至于唐人传奇小说，沈既济《枕中记》之黄粱梦、李公佐《南柯太守记》之槐安梦，以及《樱桃青衣》、《异梦录》、《秦梦录》、《三梦录》等，皆以梦境启示人生某些哲理。下逮宋、元、明、清，笔记戏曲小说、文集中，记梦之作与梦中之作，又相映增辉，如《夷坚志》、《太平广记》所载，《牡丹亭》、《紫钗记》、《南柯记》、《邯郸记》所述；《西厢记》草桥惊梦、《汉宫秋》之孤雁幽梦，《长生殿》之雨梦，《桃花扇》之余韵诸出；《红楼梦》之第一、第五回，其尤著者焉。梦与文学艺术之关系密切如此，有志之士最可作一专题研究。

（二）因卜筮而亿中

《左传》预言，因卜筮而亿中者亦多。夫卜因龟决，而筮以数推，后世之卜法失传，遂取决于《易》之卦爻。筮因大衍之数以定卦爻，藉卦爻以明辞变象占，赖辞变象占以示内圣外王之道。故人之将有为也，问焉以决疑虑。而蓍神龟灵如此，兆数报应若彼，故君子以之观玩，小民以之趋避[①]。今考《左传》诸卜筮，要皆亿则屡中，盖准"见乎蓍龟，动乎四体"二语。赵汝楳《易雅》所谓"命占之要，本于圣人，其法有五：曰身、曰位、曰时、曰事、曰占"，《左传》占验，参稽此五法，故其亿也多中，而其验也不爽。

① 参考徐芹庭《易经研究》（台北：五洲出版社，1972年6月），贰、《易经发微》，十一，《玩卜筮以极大易之神奇》。刘玉建《中国古代龟卜文化》（广西师范大学出版社，1992年4月），第五章第五节《卜与筮的关系》。

夫筮以兆数之消息盈虚，比附人事之吉凶祸福，推步揣摩，如响斯应；预言占验，巧发奇中，有天道焉，而大端则在人事也。《东莱博议》卷八所谓"蓍龟者，心之影也；小大修短，咸其自取"。故南蒯虽筮得黄裳元吉之爻，而卒有亡身之祸（昭十一）；穆姜虽筮得元亨利贞之卦，而终死于东门（襄九），不贞不诚之故也。故曰"筮以诚决，动以贞胜"，不易之理也。"神福仁而祸淫"，此《左传》惩恶劝善，神道设教之史观也[①]。

由《左传》所载诸卜筮观之，凡所占筮，吉凶祸福，要多灵验不爽。盖易理圆融，无所不包，可以论世事之治乱，可以究人事之穷通，可以鉴修身之贤否，以之通天下之志，成天下之务，定天下之疑。预言于前，征验于后，事既奇伟，辞复华腴，最有益于劝惩，又有功于文章。《左传》诸卜筮，可以察来彰往，用资鉴戒；提示趋吉避凶，启人玄想，是《左传》预言中多趣而玄妙者也。

（三）依形相而前知

形相骨法之学，殆昉于春秋乎？就人相骨法云为：以求其声气贵贱吉凶，《班志》谓之"形法家"，数术之一也。王充《论衡·骨相篇》曾云："人命禀于天，则有表候于体；察表候以知命，犹察斗斛以知容"，是故"案骨节之法，察皮肤之理，以审人之性命，无不应者"；"非徒富贵贫贱有骨体也，而操行清浊亦有法理"。盖相或在外，观其形体可知，若在内，则必察其声气，合内外而一之，所相方不差爽[②]。《荀子·非相篇》曰："相形不如论心，论心不如择术"，《左传》之预言有之。

《左传》之预言，有依形相而前知者，不仅观人形体而已，亦且察究声气，参核操行，品鉴贤否，以断人吉凶。易言之，据形相以预言，实准依行为因果，以权衡人之吉凶祸福，盖以经世资鉴为依归也。《左传》所以为史传文学之祖，以此。

《左传》据形相观人，以预言吉凶祸福者凡五十余则，要皆察形相骨

---

① 关于《左传》中之卜筮，参考李镜池《左传国语中易筮之研究》、尚秉和《左传国语易象解》、高亨《左传国语的周易说通解》，辑人黄寿棋、张善文编《周易研究论文集》第二辑（北京：北京师范大学出版社，1989 年 8 月）。

② 中国传统相术，可参考《古今图书集成·艺术典相术集成》（重庆出版社，1993 年 12 月）；黄建良《中国相术与命学探源》（新华出版社，1993 年 4 月）中编，二，《看相的种类》。

法之征，审辞气操行之候，以亿断穷通否塞，预示贵贱吉凶。其所以灵验不爽，如响斯应者，要由道德之因果关系，作为吉凶祸福成败兴废之准据，是以亿则屡中。以行为之因果报应，取代宗教迷信昭昭灵灵之预言神秘性，证明善恶所得之历史审判，自较空言判断为深刻有力。一部《左传》，皆以礼敬道德裁断吉凶祸福，固不独论述形相为然也。

美国学者伊根曾言："《左传》预言之功用，在指认正确和错误的行为，并且把这些行为与最后的成功和失败连接起来！"又谓《左传》之预言，显然根植于"只有依礼而行的人能获得成功"，"所有的征候或预兆，都是由人类行为决定的"，《左传》劝善惩恶之资鉴目的，由此可见。重人事之作为，轻天道之虚幻，论者称《左氏》之特识，乃宗教通向人文，感性转为理性之史观[①]。《易·坤·文言》曰："积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃"，《左传》之依形相而前知者，亦若是而已矣，叔兴曰："吉凶由人"（《左传僖十六》）；闵子马称："福祸无门，惟人所召"（襄二十三），此言得之。

（四）据机祥而暗示

《礼记·中庸》曰："国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽"；《东莱左氏博议》卷十一谓："一气运行乎天地之间，灾祥祲兆，未始不以其类应也"，此言颇近情理。夫祯祥妖孽之生，预示家国君卿之兴亡祸福，此后世五行、符命、灾异诸谶纬说之前驱也[②]。《左传》所载，颇多有之。

盖仰观日月星辰之运行，俯察山川虫鸟之动静，默识阴阳四时之迭代，体悟人事成败代谢之理趣，在在暗示天地造化与人事物理之消息盈虚彼此往来相通。所谓"至诚之道，可以前知"者，以此也。《左传》据机祥而暗示吉凶，或假诸星象，或援乎阴阳，或托于五行，或藉之灾异，春秋之天人思想——人事决于天命之"畏天论"，天命因于人事之"修德论"，多兼具于此书中。

---

① 参考徐复观《两汉思想史》（台北：台湾学生书局），卷三，《原史》；伊根撰，张端穗译《左传中之叙事文》，《东海大学中文学报》第三期。

② 参考吕凯《郑玄之谶纬学》（台北：台湾商务印书馆，1982 年）；钟肇鹏《谶纬论略》（辽宁教育出版社，1992 年 6 月）第一章，（一）《谶纬的名义和起源》。

要之,《左传》之言禨祥,大抵不离人事。申繻曰:"妖由人兴","人弃常则妖兴"(庄十四);内史过云:"国之将兴,明神降之,监其德也。将亡,神又降之,观其恶也"(庄三十二);士文伯称"国无政,不用善,则自取谪于日月之灾"(昭七);子产曰:"天道远,人道迩"(昭十八),以此见《左氏》之论禨祥,其要归本于人事之治乱敬怠也。圣人之能洞微知著者,以此。苟徒见祸福祯祥,而惑于虚幻玄妙,则非圣人立言之本意矣!虽然,《左传》此等处,最是东汉谶纬之蚕丛也。

(五)藉歌谣而先觉

志者,心之所之也;在心为志,发言为诗。故歌谣者,出乎真情至性之自然流露,为政俗之反映,社会之写真,与夫生活之回响者也。孔子曰:"诗可以兴,可以观,可以群,可以怨"(《论语·阳货》),古有采诗之官,采此而已。孟子称:《诗》亡而后《春秋》作,则是歌谣与历史相通[①]。《左传》所载诗歌谣诵,大多为社会大众之心声,政俗良窳之反映,有兴观群怨之用焉。

《左传》以歌谣为预言,大似东汉之图谶。盖"人事虽繁,皆在思虑之内;文义虽众,皆具因禅之能",预言吉凶祸福,以为将来征验,劝善惩恶,有益世教。虽或中或否,然载而存之,可以为鉴戒。郑玄《诗谱·序》所谓"论功颂德,所以将顺其美;刺过讥失,所以匡救其恶",此诗之美刺,史之褒贬,歌谣之劝惩,其用一也。

四、结语

综要言之,《左传》预言之媒介,或由梦寐,或因卜筮,或依形相,或据禨祥,或藉歌谣;以之验战争之成败,以之兆家国之灾祥,以之征氏族之兴亡,以之警朝纲之治乱,以之测个人之祸福,以之见爵禄之予夺,以之明行为之进退,以之辨才性之优劣。其料算推步,见微知著,殆如云龙风虎,声应气求,亿则屡中,不爽锱铢。天人茫昧之际,而预言征验如此,盖以人事之修为,测度天道之祸福也。

---

① 参考张高评《南雷诗历与传记诗学》,贰、一,《南雷诗历》与诗史之传承,《左传之武略》(高雄:丽文文化公司,1994 年 10 月),附录。

惩恶劝善，为《左氏》自揭之《春秋》义例，历史既所以资鉴，故以道德之因果关系，作为吉凶祸福成败兴废之准据，自较神秘之宗教预言深切著明有效。故《左传》之于德教也，一篇而三致意焉：持敬以修身，敦亲以明礼，昭礼以序尊卑，祛骄以匡世风，隆丧以厚恩情，昭信以利治平，修德以昭君道，贵义以任臣道，举贤以求大公，威仪以示民则，严分以慎名器，时聘以睦邦交，会朝以别贵贱，征伐以维纲纪，攘夷以重亲亲[1]；若有不由此者，在势者去，众以为殃，所谓怠慢忘身，祸灾乃作是也。《左传》以史传经，坚持道德之因果教训，付诸裁判与资鉴，施之预言，势所固然。

"吉凶由人"之说，"神福仁而祸淫"之教，"妖由人兴"之训，"福祸无门，惟人所召"之论，知《左传》之预言，非徒"浮夸"而已！《荀子·劝学》称："荣辱之来，必象其德"，《左传》预言之谓也。由此可见，《左传》预言所以多中者，诚姜炳璋《读左补义·纲领下》所谓："要在参考君卿大夫之言语动作威仪，乃人事之治乱敬怠。"汪中《述学》称，《左氏》之言天道、鬼神、灾祥、卜筮、梦，皆未尝废人事也！自是中肯之论，善言天者，必有征于人；吾于《左传》之预言，亦云！[2]

---

① 参考李启原《左传载语之礼义精神研究》(高雄师范学院国文研究所硕士论文，1980年5月)。

② 《左传》中之天人关系，参考张端穗《左传思想探微》(台北：学海出版社，1987年1月)，(一)、《左传》对超自然的看法。

《东西均注释》补正

问永宁

《东西均》是明清之际著名学者方以智的一部重要作品。作为体现了方以智哲学思想的代表作,《东西均》思想深,用典广,非常难读。如果没有注释,对于多数读者,肯定会有如读天书之叹。庞朴先生研读《东西均》数十年,耗时三载,将《东西均》注出,给通读此书提供了基础,有了庞先生的注释,《东西均》就不再是不能卒读的秘册。庞注对于《东西均》的阅读,贡献是巨大的,很多谜语一般的文字,凭了庞注,其谜底就清楚地展现在读者面前。庞注中精彩之处极多,读过此书的读者,一定会有同感。

但《东西均》引典繁多,思想方面出入百家,知识方面更是博收泛采。笔者细读庞注《东西均注释》,[①]发现还有一些注释值得商榷,一些典故出处不明,从而影响到对《东西均》的理解,故不揣浅陋做此补正。

一

庞注有可商者数条,谨罗列如次:

1.《东西均·东西均开章》:"其实谛行之蟠死窟者,……非中谛圆成者也。"

---

① 庞朴:《东西均注释》,中华书局,2001年。下引此书,只注页码。

庞注:"蟠死窟,典出杨雄《法言·问神》'龙蟠于泥';此处所谓蟠死窟,谓实谛满足于弄泥窟中,不思腾飞。"(第9页)

永宁按:《法言·问神》云:"龙蟠于泥,蚖其肆矣,蚖哉,蚖哉,恶睹龙之志也欤?"意思与庞注显然不同。此处用典出《太玄·闲》初一:"蛇伏于泥,无雄有雌,终莫受施。"《太玄》此条又可能本于《连山佚文》:"口蛇于窟,滋孽之牙,象曰:阴兹芽,不可与长也。"(朱彝尊《经义考》卷二)此二条所云正与死窟之义合。以《太玄》注蟠死窟,较用《法言》更合理。《东西均》中化用《太玄》的地方颇多,此不具引。

2.《东西均·东西均开章》:"学道贤者往往皆然,真可怜生!"

庞注云:"可怜生,可怜可爱的人儿。"(第15页)

永宁按:庞注以"生"为实词,然此处"生"字系语助词,无实在意义。张相云:"可怜生,犹云可怜得或可怜着。"并举元好问《杨生玉泉墨》诗:"画眉张遇可怜生",王从叔《阮郎归》:"无限事,可怜生,能消几度春"[1]以证之。张相之说正可释《东西均》此处文字,庞书267页注⑦,误与此同。

3.《东西均·东西均记》:"执除支连。"

庞注云:"执除支连,亦作执徐。"(第25页)

永宁按:《尔雅·释天》、《史记·历书》、《淮南子·天文训》等均作执徐(《百子全书》本《淮南子·天文训》作执除,然二十二子本作执徐,何宁、刘文典等注均作执徐,无作执除者)。高诱注:"执,蛰,徐,舒也。伏蛰之物。皆散舒而出也。"徐有舒散之意,除则无此意,可见高诱注亦以为应作执徐。"除"当为"徐"之误,庞注以为作执除亦可,似不可从。

4.《东西均·尽心》:"雷葬阳而为雷。雷之奋也,蛰无不譬,物与《无妄》而日新其《畜》矣。"

---

① 张相:《诗词曲语辞汇释》,中华书局,1953年,第164页。

庞注云:"畜指大畜;无妄、大畜,皆卦名,承《复》卦后,卦气论者以之为生长之始。"(第 84 页)

永宁按:《复》卦上坤下震,一阳处五阴之下,故曰"雪葬阳",其《象》曰:"雷在地中"。《无妄·象》曰:"天下雷行,物与无妄"。《大畜·象》曰:"日新其德",《东西均》合《复》、《无妄》大象与《大畜》彖辞而言,故有是说。此三卦相续,是《序卦》的卦序,与卦气无关。按,孟喜卦气,《无妄》为九月卦,《大畜》为七月卦,《复》为十一月卦,三卦互不牵涉。[①]

5.《东西均·反因》:"《坎》、《离》继《乾》、《坤》立极。"

庞注云:"旧以乾坤坎离四卦为四正卦,其中又以乾坤二卦为首,故曰坎(水)离(火)继乾坤立极。"(第 89 页)

永宁按:一般以坎、离、震、兑为四正卦,此系汉人卦气说,以此四卦代表四方,配以二至二分。其根据是《说卦》中如下一段文字:"震,东方也,……离也者,明也。万物皆相见也,南方之卦也……兑,正秋也,……坎者,水也,正北方之卦也。"孟喜、京房、《易纬·是类谋》等所言一致(参惠栋《易汉学》卷一),后人亦有以乾、坤、坎、离为四正卦者,然不常见(参《天元发微·卦气》)。《东西均》此处立说,本于所谓先天图与后天图,其一图之位置为乾南,坤北,离东,坎西,即邵雍所谓八卦先天图,其根据是《说卦》中"天地定位,山泽通气"一段文字,其一图之位置为坎北,离南,震东,兑西,即所谓文王后天图,其根据是《说卦》中"帝出乎震,齐乎巽,相见乎离"一段文字。比较两图中八卦的位置,前图中乾的位置为后图中离所替代,前图中坤的位置为后图中坎所替代。此即《东西均》"《坎》、《离》继《乾》、《坤》立极"之意。

6. 庞书第 93 页注⑤云:"《说卦》谓'《剥》者,剥也,物不可终尽,《剥》穷上反下,故受之以《复》'注⑥云:'《说卦》谓:姤者,遇也。'"庞注所引《说卦》,皆《序卦》文,作《说卦》或系笔误。

---

① 卦气说可参朱伯崑:《易学哲学史》上册,北京大学出版社 1986 年,第 110 - 120 页,或高怀民《两汉易学史》第四章,(台北)中国艺术著作奖助委员会,一九八三年。庞书第 185 页《东西均》云:"《剥》、《复》之后,继之以《无妄》、《大畜》,即是修词其立其诚,《大畜》多识,乃能日新",亦用《序卦》。以卦气释《序卦》不可从。

7.《东西均·颠倒》:"日太阳属火,而离为阴,月太阴属水,而坎为阳。"

庞注云:"离卦双火,宜为阳,但按后天八卦方位,离居正南午位,《易纬乾凿度》谓阴气始于巳,生于午,形于未,故离为阴……故坎为阳。"(第113-114页)

永宁按:《说卦》:"坎再索而得男,故谓之中男,离再索而得女,故谓之中女",又《系辞下》:"阳卦多阴,阴卦多阳,其故何也?阳卦奇,阴卦偶"。朱熹注:"震、艮、坎为阳卦,皆一阳一阴。巽、离、兑为阴卦,皆一阴一阳。"男女、阴阳,经有明文,且《东西均》本篇文字中已言及乾、坤及六子,同页上段注③亦以离为中女,坎为中男,所注已极明白。不必更引纬书为证也。

8.《东西均·生死格》:"皆蜣螂之丸、螟蛉之祝也。"

庞注云:"蜣螂之丸,低贱无用之物。螟蛉之祝,扬雄《法言·学行》螟蛉之子,殪而逢蜾蠃,祝之曰:'类我类我',久则肖之矣,谓无效劳动。"(第130页)

永宁按:郝懿行《尔雅义疏》云:"蜣螂体圆而纯黑,以土裹粪弄丸,雄曳雌推,穴地纳丸,覆之而去,不数日间有小蜣螂出而飞去,盖子乳其中也。"蜣螂之丸与螟蛉之祝,都有成果,不是无效劳动。且以无效劳动释之,亦与《东西均》此处文字不合,《东西均》云:"商丘之水火也,大人之蹈波涛也,皆蜣螂之丸,螟蛉之祝也,实无而成,迁女亦就。"其意云商丘开跳高台、入水火与吕梁丈夫之蹈水等方术,并非实际行为,而是无中生有,是术士骗人的吹嘘之说,不是实际发生过的事情。

9.《东西均·神迹》:"大畜即空空也,直塞即泯应也,戒慎即放旷也,扩充即保任也。"

庞注:"大畜,《易》卦名,谓大量聚积。"(第160页)

永宁按:《大畜》一卦,《彖》和《大象》均以畜德释之,《彖》曰:"日新其德",《象》曰:"君子以多识前言往行,以畜其德",都没有释此卦为大量畜积,注疏中亦未见作大量畜积解者。《东西均》云:"大畜即空空也,直

塞即泯应也，戒慎即放旷也，扩充即保任也。"大畜与直塞、戒惧、扩充对应。直塞即《孟子·公孙丑》："以直养而无害，则塞于天地之间"；戒惧即《中庸》："君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，故君子慎其独也"；扩充即《孟子·公孙丑》："凡有四端于我者，知皆扩而充之矣"。直塞、戒惧、扩充皆言养德，则大畜自应以日新其德或畜德释之，《东西均》云："《大畜》多识，乃能日新"（第185页），以此可知方以智亦以畜德释《大畜》。

10.《东西均·张弛》："由邵子四分用三、摄三于一推之，天地炼物于冬，而长养之于春夏秋；人之呼吸应之，一吸而三呼，促之于吸而舒之于呼，一日夜自寅至戌为动，亥子丑为静。太阳出入，亦此九时属地线上，故先甲先庚。"

庞注云："先甲、先庚，指《易·蛊》'先甲三日，后甲三日'、《易·巽》'先庚三日，后庚三日'。"（第197页）

永宁按：《易》之先甲、先庚，解释颇多，可参李道平《周易集解纂疏》，[1]但此处方氏文中"先甲"、"先庚"，并非用《蛊》、《巽》二卦之意，此处只是将甲、庚放入十干之中，庚后甲前之辛、壬、癸，三干属阴，其余七干属阳，以合十二支亥、子、丑为静，寅至戌为动。此即邵雍四分用三之说，似与蛊、巽二卦内容无涉。

11.《东西均·容遁》："请过四千九百六十窨而后可。"

庞注云："四千九百六十窨，此数似无深意，聊一举之耳。"（第236页）

永宁按：此处之四千九百六十应系四千五百六十之误。《东西均》中此种失误甚多。前已言及，此不再论《东西均》中错字甚多，若庞书25页注④所云之默误为墨，庞书85页注②所云之误《素问》为《灵枢》。庞书

---

① 余英时认为："清兵陷广西平乐村，事在1650年。则密之逃禅，即始于此时。"（《方以智晚节考》，三联书店，2004年，第6页。）《东西均》成书于1652年，作书正在此前，用典多不及详考，故时有不确。且《东西均》系手抄本，校正较少，错字颇多，如第166页误"张子"为"程子"。133页将"脱"写作"兑"。187页将"柏"写作"拍"。235页误"四千五百六十"为"四千九百六十"等。

117 页注①所云,"潜疑为乾之误"。盖方氏作此书时,正在颠沛流离中,多凭记不及查书也。[①] 按,《周髀算经》卷下云:"阴阳之数,日月之法,十九岁为一章,四章为一蔀,七十六岁,二十蔀为一遂,遂千五百二十岁,三遂为一首,首四千五百六十岁"。赵爽注:"章,条也,闰余尽,为历法章条也……首,始也,言日月五星,终而复始也"。它和四分历法或《开元占经》等所看到的黄帝历法几乎一致。[②] 一首表示历法运行的一个周期。"这一周期内不仅年、月、日都有整数关系,且能令起始之日的干支与四千五百六十年前的此日相同——通常的理想状况是:岁首初一冬至日,日干支为甲子,以此为起算点,则四千五百六十年后,此日一切复原,又重新开始"。[③]《东西均》此处正用四千五百六十年表示一个周期,故此处四千九百六十窖应为"四千五百六十窖"之误。

12.《东西均·疑何疑》:"翁仲流血,何知不似金狄之泪?"

庞注云:"翁仲,石人。金狄,铜人。"(第 269 页)

永宁按:《晋书·五行志》:"魏明帝铸铜为二神人,号翁仲,置司马门外。按古长人见为国亡,长狄见临洮为秦亡之祸,始皇以为祥,铸铜像之"。又《史记·陈涉世家》:"铸以为金人十二"。司马贞索引,"各重千石,坐高二丈,号曰翁仲"。《淮南子·氾论训》高诱注:"秦皇帝二十六年,初兼天下,有长人见于临洮,其高五丈,足迹六尺,放写其形,铸金人以象之。翁仲,君何也。"由高诱与司马贞注看,翁仲皆是金人,非石像。然古人也以翁仲称墓前石像,柳宗元诗《衡阳与梦得分路赠别》云:"翁仲遗墟树草平",正指墓前石人。可见翁仲所指或金或石,时有重合,翁仲可以泛指石人、铜人。此处金狄之泪,其典出唐李贺《金铜仙人辞汉歌并序》,其辞云:"魏明帝青龙元年八月,诏宫官牵车西取汉武捧露盘仙人,立置前殿。宫官拆盘,仙人临载,乃潸然泪下"。王琦《李长吉诗歌汇解》卷二引《汉晋春秋》云:"帝徙盘,盘拆,声闻数十里,金狄或泣,因留灞垒"。汉武捧露盘仙人,或即《汉书·霍去病传》:"收休屠祭天金人"之金人,颜师古注:"今之佛像是也"。故王琦释为金狄。但从《晋书·五行

---

① 李道平:《周易集解纂疏》,中华书局,1994 年。《蛊》卦见 217 页,《巽》卦见 495 页。

② 陈遵妫:《中国天文学史》第 1 册,上海人民出版社,1980 年,第 150 页。

③ 江晓原,谢筠译注:《周髀算经》,辽宁教育出版社,1996 年,第 114 页。

志》的记载，则秦始皇所铸翁仲，也可以金狄称之，不过此处用典，应以李贺诗为出处。

二

庞书有失注或注之未详之处。方氏用典和引书来历复杂，庞书未注而需补者，亦多找不见出处，搜出数条，罗列如次：

1.《东西均·东西均开章》："代而错者，莫均于东西赤白二丸……因其所行，错成生死……生明死魄，一月之生死也；日一北而万物生，日一南而万物死，一岁之生死也；时在其中矣，呼吸之小生死，天地之大生死，犹是也。"

庞注云："代而错"，语出《中庸》。（第五页）

永宁按：这一段文字暗用《太玄摛》，其文云："天日错行，阴阳更巡，死生相摎，万物乃缠。"范望注："摎谓相扰也，缠谓缠绵也，上句言天日之宜，此言生死，知说月也。月，明生而魄死，魄生而明死。生死之相摎扰，故万物亦缠绵而成就也。"可以看出《太玄》及范注所云正是《东西均》此段的来源。《太玄摛》又云："日一南而万物死，日一北而万物生。"此句正与《东西均》文字相同。

方以智受《太玄》影响极深。其祖父方孔炤："会杨、京、关、邵，以推见四圣"（《周易时论·后跋》）。其师王宣："益深于河洛，杨、京、关、邵，无能出其宗者"（《浮山文后集·虚舟先生传》）。有此背景，方以智受《太玄》的影响是不容忽视的，《浮山文集前编卷之二》收有《为杨雄与樿谭书》。[①] 此文作于辛未年，方以智时年二十岁，其文云："易藏三天于两地而无人会通者，故特阐其参焉，此《太玄》之所以作也。"这表明《东西均》所体现的即三分观在方以智早年已具雏形，《太玄》阐藏三天于两地，表明它至少是方以智思想的主要来源之一。因此，对于《太玄》对《东西均》的影响，应有充分估计，对于《东西均》中所引《太玄》中的文字，应尽量注明来历。此段文字接连引用《太玄》而庞注未予说明，故补充如上。

又庞书第 73 页注②注《东西均》"昼好夜丑"云"分别福祸好丑"。

---

① 江晓原，谢筠译注：《周髀算经》，辽宁教育出版社，1996 年，第 114 页。

按,方以智此处引《太玄摛》"昼以好之,夜以丑之"。古籍中惟《太玄》最重昼夜,盖其书以昼夜配阴阳,又参历法也。《太玄》以"好、丑"对福祸,《太玄摛》"福不丑不能生祸,祸不好不能成福"。

2.《东西均·东西均开章》:"至贱如盐水,至秽如矢溺,皆可吐下,比于灵丹;何必外国之阿魏、黄农乎?灯笼露柱,石牛木马,乃辽之白蹢也。"

庞注:"辽之白蹢,不详。"(第16页)

永宁按:《汉书·朱浮卢郑周传》引《朱浮答彭宠书》云:"往时辽东有豕,生子白头,异而献之,行至河东,见群豕皆白,怀惭而反。"盖以辽东白豕比喻稀有之物,此即《龙文鞭影》之:"彭宠言功"。《东西均》以盐水、矢溺对灵丹、阿魏,灯笼石牛对辽之白蹢,正以白蹢喻珍希之物。然方氏或系手误,将白头误为白蹢,将《汉书》与《诗·渐渐之石》"有豕白蹢"混淆。《东西均》中此种失误甚多。前已言及,此不再论。

"阿魏",宋赵汝适《诸蕃志》卷下云:"阿魏出大食木俱蓝国,……其脂最毒,人不敢近,每采阿魏时,系羊于树下,自远射之,脂之毒着于羊,羊毙,即以羊之腐为阿魏。"在古代是进口名药。[1]

3.《东西均·东西均开章》:"(我以)金刚智为昆吾斧。"

庞注云:"昆吾,山名,产铜。旧传以其产制斧,切玉如割泥。"(第20页)

永宁按:庞注未言出处,其文或本《山海经·中山经》郭璞注。经云:"昆吾之山,其上多赤铜。"郭注:"以之作刃,切玉如割泥。"

4.《东西均·扩信》:"西域种羊。"

庞注:《辍耕录》记:"漠北种羊角,能产羊,其大如兔,食之肥美。"(第27页)

---

[1] 阿魏参劳费尔:《中国伊朗编》,林筠因译,商务印书馆,2001年,第178－189页;谢佛:《唐代的外来文明》,吴玉贵译,中国社会科学出版社,1995年,第405页。

永宁按:庞注或误。《辍耕录》中无相关条目,且漠北非西域也。《旧唐书》卷一九八《拂菻传》云:"有羊羔生于土中,其国人候其欲萌,乃筑墙以院之,防外兽所食也。然其脐与地连,割之则死,则人着甲走马及击鼓以骇之,其羔惊鸣而脐绝,便逐水草。"刘郁《西使记》亦有垄中种羊之说,其说与《旧唐书》相仿,惟云以山羊脐种土中,且须浇水云。《旧唐书》前《辍耕录》数百年,引《旧唐书》较《辍耕录》为妥。[①]

5.《东西均·尽心》:"必大困而后彻;不至悬崖,又安有重甦之事哉?"

庞注:"至悬崖,大困也"。(第70页)

永宁按:方氏此处用《庄子·田子方》或《列子·黄帝》所载列子学射事,又见于《东西均·生死格》,其文云:"伯昏无人言不射之射,引列子登百仞之冈,临不测之渊,而列子流汗伏地,丧身失魄。"(第125页)此处以临崖失魄而悟,喻大困而后彻。

6.《东西均·反因》:"论澁河者,少所喜,老所忌。"

庞注:"澁河,《通雅五》谓为流沙河,或作陷河。"(第91页)

永宁按:此处典本《梦溪笔谈》卷三:

> 《唐六典》述五行,有禄命、驿马、澁河之目,人多不晓澁河之义……余尝过无定河,度活沙,人马履之,百步之外皆动,澒澒然如人行幕上,其下足处虽甚坚,若遇其一陷,则人马驼车应时皆没,至有数百人平陷无遗者,或谓此即流沙也。又谓沙随风流,谓之流沙。澁河字书亦作𣸣,按古文𣸣,深泥也,术书有澁河者,盖谓陷运,如今之空亡也。

空亡指六甲空亡。古人用干支计日,十干和十二支配合的结果,每旬总有两支用不上,即空亡。空亡主时辰不到,到则不空,故可吉可凶。年

---

① 参何高济译:《鄂多立克东游录》,中华书局,1981年,第88页注。何书引有《后汉书·西域传》,不知何据。

轻人不顺利,可提高能力,等待时机,故喜;老年人已没有这种机会,故忌。术数的背后,也有学理作根据。

7.《东西均·反因》:"无非错综,无非反对。"

庞书未注。

永宁按:《序卦》对六十四卦的排列,有规律可循,《周易正义》谓:"二二相耦,非覆即变"。即每两卦为一对,其卦象不是阴阳爻正相反,就是卦象相互倒置。阴阳爻相反者为错卦,又称对卦,汉儒名曰旁通。卦象颠倒的称综卦,又称覆卦,汉易谓之反卦,因其每对卦象倒置,所以又称反对之象。由此可见,错综之"综",就是"反对"。"错综"与"反对"并不是并列的概念,此处方氏混用,只是为了语言顺畅而已。

8.《东西均·公符》:"划剺天地之面。"

庞注云:"剺,划破。"(第100页)

永宁按:方氏此处系用典。剺面即用刀划面,使血泪俱流,这是古代北方与西北各部族中广泛流行的悼亡仪式。[①] 杜甫诗《哀王孙》有"花门剺面请雪耻"之句,即指此种风俗。方氏之说即本此。

9.《东西均·道艺》:"读明允之《诗论》,盖苦心哉!"

庞注云:"明允《诗论》,不详。"(第174页)

永宁按:苏洵字明允,苏洵《诗论》见《嘉祐集》卷六《六经论·诗论》。其文云:"故圣人之道,严于礼而通于诗……礼之权穷于易达,而有易焉;穷于后世之不信,故有乐焉;穷于强人,故有诗焉。吁!圣人之虑事也盖详!"[②]此段释《东西均》如下文字:"《书》诫之而必《诗》兴之,礼拘之而必《乐》乐之,圣人诱人之游心以有存也,读明允之《诗论》,盖苦心哉。"两段文字正合,则明允之《诗论》正指此处所引《嘉祐集》中文字无疑。

---

① 可参蔡鸿生:《唐代九姓胡与突厥文化》,中华书局,1998年,第24-25页。

② 苏洵:《嘉祐集》,上海古籍出版社,1993年,第156页。

10.《东西均·象术》:"学问止于《中庸》,行事尽于《论语》;《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》皆可不作,宋元而上,威烈而下诸史皆可不读也。"

庞书未注威烈。

永宁按:《中庸》旧传为子思作。子思卒年一般定在公元前402年,周威烈王姬午公元前425年至公元前402年在位,此处威烈即指周威烈王,所谓威烈而下诸史实指《中庸》以后所作诸书。

11.《东西均·所以》:"宗、教、理学,各相盛衰。"

庞书未注。

永宁按:宗教指禅宗与禅宗以外佛教其他宗派。宗,本指宗门,是对佛教各宗总称。后因禅宗认为佛教有教内与教外二途,佛所口授句传者为教内,离言句以心传者为教外,即所谓:"望口为教,望心为禅",自称宗门,以示与其他诸派的区别,并称其他诸派为教门。

12.《东西均·无如何》:"嫣化妇,暴化虎。士瑀之虺,伯时之马也,令升之征狐鼠也,公明之言五酉也……"

庞书未注。

永宁按:"嫣化妇,暴化虎。"《化书·术化》:"至淫者化为妇人,至暴者化为猛虎,心之所变,不得不变。"

"士瑀之虺"。《搜神记》卷十二:"陈留阮士瑀伤于虺,不忍其痛,数嗅其疮,已而双虺成于鼻中。"

"伯时之马"。《浩然斋雅谈》:"李伯时画天厩'满川花',放笔而马殂矣,盖神骏精魄皆为伯时笔端取去。"[1]龙眠居士李公麟字伯时,方以智文中时有提及,如《浮山别集卷一》有云:"东西龙眠皆先垅,今伯时不待尽画矣。"《浮山文集前编卷之三·龙眼后游记》云:"李伯时所以重后世者,此龙眠山庄图也。"

"令升之征狐鼠"。干宝字令升,此处所云疑出《搜神记》。《搜神记》中无干宝征处狐鼠之文字,方氏此处或有误,所云疑即《搜神记》卷十

① 转引自丁传靖:《宋人佚事汇编》卷十三,中华书局,1981年,下册第682页。

八中张华以华表木照老狐之事。

"公明之言五酉"。《搜神记》卷十九引孔子之语曰：

物老则群精依之，因衰而至……夫六畜之物，及龟、蛇、鳖、草、木之属，久者神皆凭依，能为妖怪，故谓之'五酉'。五酉者，五行之方，皆有其物，物老则为怪。

孔子是"大成明备，集允中之心均"（《东西均·东西均开章》），又是"公心之太宗"（《东西均·译诸名》），故以公明称之。

13.《东西均·无如何》："吾又不欲犀玩牙雷，知其灵之所去。"

庞注缺。

永宁按：此处或有误文，《广博物志》卷四十六引《林邑国志》云："犀行过丛林，不通，便开口露齿，前向直指，棘林自开。"牙雷或即"牙露"之误。

14.《东西均·兹燚黈》："死后墓出璧而堂作声。"

庞注云："孔墓孔宅故事。"（第288页）

永宁按：《后汉书·钟离意传》注引《意别传》云："意为鲁相……身入庙，拭几席剑履，男子张伯除堂下草，土中得玉璧七枚。"则是孔庙出璧而非孔墓出璧。方氏所说有误。"堂作声"。《漢書·景十三王列传》："恭王初好治宫室，坏孔子旧宅以广其宫，闻钟磬琴瑟之声，遂不敢复坏，于其壁中得古文经传。"

15.《东西均·消息》："住此门而因以为法，是兔角也。"

庞书无注。

永宁按：兔角系佛教常用语，表示空无。《五灯会元》卷十三曹山本寂云："兔角不用无，牛角不用有。"《智度论》："一切法不生不灭，空无所有，辟如兔角龟毛常无。"禅家常以住兔角喻守空，求兔角为妄求。《坛经·般若品》："佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。"

16.《东西均·东西均开章》:"蒙均尊混成,而实以尊大成为天宗也。"

庞注云:"庄子名尊老子实尊孔子为天宗。"(第 7 页)

永宁按:庞注不误,然而不作进一步说明,很多读者会觉得难以理解。对"庄子实尊六经"(第 153 页)亦无说明。在一般读者的常识中,早已将庄子划到道家,看成了儒学的主要批判者,对方以智所说庄子尊孔,应该稍加说明。实际上,古人认为庄子出于儒学者甚多,认为庄子事实上尊孔者亦复不少,如章学诚(其说见《校仇通义》卷三)、章太炎(其说见《菿汉昌言·经言一》)、邵雍(其说见《观物外篇》)、苏东坡(其说见《容斋续笔卷十二》)皆持此论,今人钟泰(参《庄子发微》蒋礼鸿序)、陈湛铨(《学海书楼讲学录》第四集《庄学述要》)等亦持论甚坚。古人若韩愈,近人若谭嗣同等也有类似说法。方以智"庄子尊六经"之说并非空穴来风,而是其来有自,不是故作怪论,而是实有所得,庄学与儒学的关系显然不是教科书所说的那般简单。

17.《东西均·东西均开章》:"读五方本,破玄黄句。"

庞注:"玄黄句,指天地奥秘。"(第 10 页)

永宁按:《坤文言》"夫玄黄者天地之杂也,天玄而地黄",《千字文》"天玄地黄",故玄黄指天地。

18.《东西均·三征》:"中非无过不及之说,而又岂废无过不及之中乎?"

庞注引《易余·中告》"鼠璞原喻同名异物,此处借喻同物异名。"(第 46 页)对鼠璞不言出处。

永宁按:"鼠璞"出《战国策·秦策三》:"郑人谓玉未理者璞,周人谓鼠未腊者朴。周人怀鼠过郑贾曰:'欲买朴乎?'郑贾曰:'欲之。'出其朴,视之,乃鼠也,因谢不取。"《尹文子·大道下》文字与此略同。

19.《东西均·象数》:"愚尝愿再现祖龙,尽焚东西古今之典籍。"

庞注:"祖龙,秦始皇。"(第211页)未言所出。

永宁按:"祖龙"出《史记·秦始皇本纪》:"今年祖龙死。"《集解》引苏林曰:"祖,始也,龙,人君也。谓始皇也。"

庞书中亦有注释引文不完全者,如第93页注①注"皆备之我,即无我之我"云:"孟子有'万物皆备于我'之有我说,孔子有'毋我'之无我说"。同页注②释"克己之己即由己之己"云"孔子有'克己复礼'与'为仁由己'说。"均未注出处,按,孟子语出《孟子·尽心上》。孔子语分别出《论语·子罕》、《论语·颜渊》,出处均好查。庞注以常识视之,不注出处,对于一般读者而言,似有不妥。

《东西均》文字晦涩,用典频繁稀僻,思想深奥,知识庞杂,要得到一个理想的注本,需要好几代人的努力。庞先生在没有古注、参考资料稀缺的情况下,[①]完成了《东西均》的注释工作,给读者提供了一个可以通读的注本,功莫大焉。但《东西均》的注释工作才刚刚开始,本文只是对庞注的一点补充,要做的事还很多。

(作者单位:深圳大学文学院中文系)

① 此前仅有李学勤先生校点本,中华书局,1962年。

思想史发微

孔门三杰的思想史形象[1]

——颜渊、子贡和子路

陈少明

不同于以孔子为中心来展开对立言行教的解说，也有别于从经典的只言片语中作抽象观念的寻绎，本文由孔门弟子的言行入手，勾勒思想史上一些“次要”人物的群像。这不是什么新发明，司马迁《史记》的《仲尼弟子列传》早已为我们做出示范。重拾史迁之余绪，对于补充我们对儒学的理解很重要。

孔门高第，首推颜渊，这既于典有据，也能得到宋儒的支持。但即使不提孔子弟子三千、贤人七十的传说，《论语》列举的学有所长的学生至少也有十个之多：

> 德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓；言语：宰我、子贡；政事：冉有、季路；文学：子游、子夏。（《先进》）

颜渊得孔子褒扬最高，子贡向孔子请教最勤，选子路，莫非因其挨孔子训斥最多？其实，从战国到秦汉，都有把三子相提并论的文献，如《庄子》、《荀子》、《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《说苑》、《史记》、《列

---

① 本文系国家社会科学基金资助课题，并提交“理解、诠释与儒家传统”研讨会（台北中央研究院，2004年9月）发表。

子》、《孔子家语》等等。[①] 请颜渊、子贡、子路作“三人行”，不是因为他们具有相同的品格，相反，是由于各自代表不同的人格类型。《淮南子·人间训》有一则对话：

> 人或问孔子曰：“颜回何如人也？”曰：“仁人也，丘弗如也。”“子贡何如人也？”曰：“辩人也，丘弗如也。”“子路何如人也？”曰：“勇人也，丘弗如也。”宾曰：“三人皆贤夫子，而为夫子役，何也？”孔子曰：“丘能仁且忍，辩且讷，勇且怯。以三子之能，易丘一道，丘弗为也。”孔子知所施之也。

这不是春秋实录，而是汉代传说。《说苑·杂言》、《列子·仲尼》、《论衡·定贤》及《孔子家语》卷四也录有相类的故事，只不过，《说苑·杂言》中子贡的优点不叫“辩”而叫“敏”。善辩与机敏相通，选另一词概括，也可叫做知。[②] 这样，仁、知、勇三种人格类型，恰好代表从《论语》到《中庸》所说的“三达德”。

> 子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也。”（《宪问》）

这一夫子自道，或许就是上述故事的思想源泉。虽然这只是汉人的说法，但它能够穿越不同时代且见诸不同学派的文献，表明这类传说即便不是史实，也在思想史上留下了深远的痕迹。以孔门三杰为探讨对象，进能展示儒家在思想史舞台上角色的多样性，退则可对儒学关于人

---

① 如《庄子·让王》中“孔子穷于陈蔡之间”，相伴的弟子便是回、赐、由。该情节还为《吕氏春秋·孝行览·慎人》所重复。《荀子·子道》中孔子“知者若何？仁者若何？”的提问，也是由这三人作答的。而《韩诗外传》卷七、卷九，及《说苑·指武》，则复述同一个“孔子与子贡、子路、颜渊游于戎山之上”明心言志的故事，《孔子家语》卷二“致思”第八也同，但地点改为“农山”。此外，《史记·孔子世家》的另一个穷于陈蔡之间故事，录的也是孔子与三徒的对话。

② 汉人相信子贡善知有旁证，如《大戴礼记·卫将军文子》载：

> 子贡既与卫将军文子言，适鲁，见孔子曰：“卫将军问二三子之行于赐也，不一而三，赐也辞不获命，以所见者对矣。未知中否，请尝以告。”孔子曰：“言之。”子贡以其质告。孔子既闻之，笑曰：“赐，汝伟为知人，赐！”子贡对曰：“赐也焉能知人，此赐之所亲睹也。”

格的具体内涵及其实践有更切实的理解。

所有的故事，原型来自《论语》，传说考察至两汉，而影响则略涉宋人。叙述的步骤，是先分后合。

一、"贤哉回也"

颜渊是因为孔子喜欢而得到重视的。① 读者的印象，不是基于他的自我表现，而是来自孔子对他的评价。最能体现孔子对这位弟子的感情的，莫过于他在颜渊逝世时，连呼"天丧予！天丧予！"所表达的伤痛（《先进》）。孔门弟子，对夫子悲颜渊这样描述：

> 颜渊死，子哭之恸。从者曰："子恸矣。"曰："有恸乎？非夫人之为恸而谁为！"（《先进》）

孔子爱颜回当为大家所深知。其实，颜回在生的时候，夫子就对他很关心：

> 子畏于匡，颜渊后。子曰："吾以女为死矣。"曰："子在，回何敢死？"（《先进》）

孔子奔走列国，跟随者不只是三两个，但遇事首先令他不放心的就是颜回。颜回死后，鲁哀公、季康子问"弟子孰为好学"时，他每次都答以颜回。然而，从"好学"两字的字面意思理解孔子的偏爱，则可能浅了些。孔门弟子略有专长者，哪个不"好学"呢？

孔子对颜回的评价，最得学者注意的，还是平时提到的："回也，其心三月不违仁"（《雍也》）。仁是孔子思想的中心，他一生所追求的、所要培养的就是成仁的人格。但仁的内涵复杂，仁的典范更难求。孔子几乎不许具体的人以仁，自己也不以仁自居。由此可见颜回在他心目中的位置。后人把回的人格同仁联系起来，全系于孔子这句话。但是，如果要从《论语》中寻找颜回如何体仁的生动情节，多半是会失望的。

---

① 对颜渊的专题讨论，可参看余树苹的《再寻"孔颜乐处"》（《浙江学刊》2003 年第 3 期）。

唯一字面上与仁直接相关的例子，就是师徒关于“克己复礼”的问答：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉?”颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣!”（《颜渊》）

对话的内容虽重要，但所陈述的是孔子的思想，颜回在此充其量是表示了他谨遵师训的决心而已。

孔子所推许的颜回，值得品味之处不是立言，而在性格上。其表现，一是安乐，一是“如愚”。颜回安乐大家都知道：

子曰：“贤哉！回也。一箪食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉！回也。”（《雍也》）

孔子本人也自称：“其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”（《述而》）这个乐不是基于物质或环境的改善，而是一种更超脱的精神性的愉悦。儒家教导，生命中即使面对艰难困苦的时候，也应不改其乐。“如愚”也是孔子的说法：

吾与回言终日，不违，如愚。退而省其私，亦足以发。回也不愚。（《为政》）

如愚自然不是真愚。日常生活中颜回可能不够机灵，不若子贡。孔子说他：

回也其庶乎，屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。（《先进》）

但在学问的事业上，足智善辩的子贡自承不如他：“回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”（《公冶长》）孔子也说：“语之而不惰者，其回也与!”（《子罕》）这个“如愚”就是不张扬，处事低调，即便是在言志这种本会慷慨激昂的场合，其表现也不例外：

> 颜渊、季路侍。子曰："盍各言尔志？"子路曰："愿车、马、衣、轻裘，与朋友共，敝之而无憾。"颜渊曰："愿无伐善，无施劳。"子路曰："愿闻子之志。"子曰："老者安之，朋友信之，少者怀之。"（《公冶长》）

不张扬自己，不劳动他人，实在不算远大的志向。然而，"人不知而不愠，不亦君子乎？"（《学而》）自足、自乐而不自耀，忘物、忘己但勿忘人，在孔子看来，可能正是仁的表现。《韩诗外传》卷十有一则故事可为此作注脚：

> 颜渊问于孔子曰："渊愿贫如富，贱如贵，无勇而威，与士交通，终身无患难，亦且可乎？"孔子曰："善哉回也！夫贫而如富，其知足而无欲也。贱而如贵，其让而有礼也。无勇而威，其恭敬而不失于人也。终身无患难，其择言而出之也。若回者，其至乎！若上古圣人，亦如此而已。"

这个故事的灵感大概来自《论语·述而》"子温而厉，威而不猛，恭而安"的记述。

自足、低调，再加上生命短促，纪实性的《论语》自然难以为颜回留下更生动丰富的情节。但这并不意味着其在思想史上难有影响，恰恰相反，庄子一派的道家对其情有独钟。

> 孔子谓颜回曰："回，来！家贫居卑，胡不仕乎？"颜回对曰："不愿仕。回有郭外之田五十亩，足以给饘粥；郭内之田十亩，足以为丝麻；鼓琴足以自娱；所学夫子之道者足以自乐也。回不愿仕。"孔子愀然变容，曰："善哉，回之意！丘闻之：'知足者，不以利自累也；审自得者，失之而不惧；行修于内者，无位而不怍。'丘诵之久矣，今于回而后见之，是丘之得也。"（《庄子·让王》）

《庄子》的这则故事，角色是孔子与颜回，话题是"乐"，题材可说承袭自《论语》。但有一个重要的变化，就是颜回把本来从孔子学到的思

想，现在倒用来提醒孔子，且说得孔子心悦诚服，教与学的关系被颠倒过来。这种以颜回为主角，孔子为配角的安排，还见诸读者熟悉的“坐忘”的故事，其结局是在听了颜回一番“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的玄论之后，也让孔子作“丘也请从而后也”的表态。[①] 庄子不仅安乐，而且安愚，大智若愚之愚，颜回的性格同时满足道家对他的角色要求。道家不止于《庄子》，《列子》中也有一个请孔子师徒出場，重新演绎乐与忧的故事：

> 仲尼闲居，子贡入侍，而有忧色。子贡不敢问，出告颜回。颜回援琴而歌。孔子闻之，果召回入问，曰：“若奚独乐？”回曰：“夫子奚独忧？”孔子曰：“先言尔志。”曰：“吾昔闻之夫子曰：‘乐天知命故不忧’，回所以乐也。”孔子愀然有间曰：“有是言哉？汝之意失矣。此吾昔日之言尔，请以今言为正也。汝徒知乐天知命之无忧，未知乐天知命有忧之大也。今告若其实。修一身，任穷达，知去来之非我，亡变乱于心虑，尔之所谓乐天知命之无忧也。曩吾修《诗》《书》，正礼乐，将以治天下，遗来世；非但修一身治鲁国而已。而鲁之君臣日失其序，仁义益衰，情性益薄。此道不行一国与当年，其如天下与来世矣？吾始知《诗》《书》礼乐无救于治乱，而未知所以革之之方：此乐天知命者之所忧。虽然，吾得之矣。夫乐而知者，非古人之谓所乐知也。无乐无知，是真乐真知；故无所不乐，无所不知，无所不忧，无所不为。《诗》《书》礼乐，何弃之有？革之何为？”颜回北面拜手曰：“回亦得之矣。”出告子贡。子贡茫然自失，归家淫思七日，不寝不食，以至骨立。颜回重往喻之，乃反丘门，弦歌诵书，终身不辍。（《列子·仲尼》）

《庄》《列》两则故事虽主题、人物均相关，但后者内容复杂化了。复

---

① 《庄子·大宗师》载：

> 颜回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何谓也？”曰：“回忘仁义矣。”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣。”曰：“何谓也？”曰：“回忘礼乐矣！”曰：“可矣，犹未也。”他日复见，曰：“回益矣！”曰：“何谓也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹴然曰：“何谓坐忘？”颜回曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”仲尼曰：“同则无好也，化则无常也。而果其贤乎！丘也请从而后也。”（《淮南子·道应训》也录有相类的故事。）

杂的原因不是多了个子贡作装饰，而是思想内容变得较曲折。这回孔子虽重新当主角，但他不是重复说教，而是对以往“乐天知命”的观念进行反思。反思的结果也不是要以忧代乐，而是要以新乐代替旧乐。旧乐“修一身，任穷达”，包含着对“修《诗》《书》，正礼乐，将以治天下”的自信。新乐则是在“知《诗》《书》礼乐无救于治乱”的前提下，追求一种无所不知、无所不乐之真知真乐。《列子》中的这个故事是有深意的。它表达的乐比《庄子·让王》所说的乐，与《庄子》全书的基调更一致。颜回形象首先引起重视的，不是孟子、荀子，而是庄子，这是一般人所始料不及的。庄列之乐虽然得自孔颜之乐的启发，但它自有自己的追求。现代学者如果在找“乐”上把庄孔联系太紧，则有可能看走眼。①

在儒家传统中，汉儒对颜回形象的塑造，并没增添多少笔墨。真正关心颜氏的，是宋儒。程颐一篇《颜子所好何学论》，解答其“学”的目标是“学以至圣人之道也”，让颜回直追圣人。程颐断定：

> (颜回)视听言动皆礼矣，所异于圣人者，盖圣人不思而得，不勉而中，从容中道，颜子则必思而后得，必勉而后中。故曰：颜子之与圣人，相去一息。
>
> 颜子之德，可谓充实而有光辉矣，所未至者，守之也，非化之也。以其好学之心，假之以年，则不日而化矣。故仲尼曰：“不幸短命死矣。”盖伤其不得至于圣人也。

理学家不仅论其“学”，同时也关心其乐。在《论语集注》中，朱熹对《论语·雍也》“贤哉回也章”进行解释。他先引程子语录：

> 颜子之乐，非乐箪瓢陋巷也，不以贫窭累其心而改其所乐也，

---

① 郭沫若论庄子的思想来源时说：

> 我怀疑他本是“颜氏之儒”，书中征引颜回与孔子的对话很多，而且差不多都是很关紧要的话，以前的人大抵把它们当成“寓言”便忽略过去了。那是根据后来所完成了的正统派的儒家观念所下的判断，事实上在孔门初一二代，儒家并不是那么纯正，而儒家八派之中，过半数以上是已经完全消灭了。(《十批判书》，北京，人民出版社，1976年版，第165页。)

郭氏就把孔颜之乐解释为具“出世倾向”，并被庄周们夸大而发展。

故夫子称其贤。

箪瓢陋巷非可乐，盖自有其乐尔。“其”字当玩味，自有深意。

昔受学于周茂叔，每令寻仲尼、颜子乐处，所乐何事？

然后加按语说：

程子之言，引而不发，盖欲学者深思而自得之。今亦不敢妄为之说。学者但当从事于博文约礼之诲，以至于欲罢不能而竭其才，则庶乎有以得之矣。[1]

说法相当谨慎。然而，《朱子语类》所记有关这一章的问答，就五花八门，有二十九则之多。这些讨论推求甚深，如“回也不改其乐”同夫子“乐在其中矣”有何分别，颜回之乐和曾点之乐不同在哪里，以道为乐与乐道是否一回事，等等。其最基本的言说套路，就是以天理、人欲之分来界定圣凡之乐的分别。这里暂录朱熹对乐的一个说法，以见端倪：

圣人之乐，且粗言之，人之生，各具此理。但是人不见此理，这里都黑窣窣地。如猫子狗儿相似，饥便求食，困便思睡。一得富贵，便极声色之娱，穷四体之奉；一遇贫贱，则忧戚无聊。所谓乐者，非其所可乐；所谓忧者，非其所可忧也。圣人之心，直是表里精粗，无不昭彻，方其有所思，都是这里流出，所谓德盛仁熟，“从心所欲，不逾矩”，庄子所谓“人貌而天”。盖形骸虽是人，其实是一块天理，而焉得而不乐！[2]

《集注》的含蓄与《语类》的恣意形成对比，它很可能意味着在朱熹那里，对《论语》孔颜之乐的把握既缺乏自信（《集注》），又不得不面对（《语类》）这样的两难。对于有经世取向的汉儒来说，这也许不必太在意，而对于言心性，讲修养的宋儒而言，这就不是能回避得了的问

① 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983年版，第87页。

② 《朱子语类》三册，北京，中华书局，1986年版，第797至798页。

题。宋儒寻孔颜乐处，是否受道家启发，很难确断。但在《庄子》借颜回讲乐之后，儒者再言乐，就得警惕阵脚的游移。正如《列子》的作者意识到儒道之乐得分开一样，以卫道统、拒二氏自任的宋儒，更不容许两者的混淆。但后者所费的心思要更多。

颜回的形象，本身就成为思想史问题。

二、子贡：知与智

子贡聪明，善辩、机敏都是聪明的体现。用更大的范畴来概括，他的自我期许是“知”。有一次，

> 子谓子贡曰：“女与回也孰愈？”对曰：“赐也何敢望回？回也闻一以知十，赐也闻一以知二。”（《公冶长》）

虽然说得很谦虚，但子贡主动以知的能力与以贤著称的颜回作比较，表明他有这方面的本钱。《论语》中的知是一个有多层次含义的范畴，包括知的方式、知的对象与知的效果。知的方式是学，学有态度与能力即好学与善学的问题。知的对象包括知礼与知人。而知的效果指应用的水平，也即智的问题。子贡几乎在上述知的每个方面，都有过人之处。

子贡求知欲强，好问，几乎也是“每事问”。不仅问仁、问礼、问政、问人，问各种大题目，而且会问些微妙的问题。例如问孔子：“有美玉于斯，韫椟而藏诸？求善贾而沽诸？”（《子罕》）这种问题，子路压根就不会想到。而颜回即使想到了，也不会提出来。子贡不仅好问，而且善问。他问仁，不是要求一个抽象定义，而是举具体的例子来问：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”（《雍也》）他也会提提纲挈领的问题：“有一言而可以终身行之者乎？”（《卫灵公》）同时，还有寻根问底的精神：

> 子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”（《颜渊》）

朱熹引程子评论说："孔门弟子善问，直穷到底，如此章者，非子贡不能问，非圣人不能答也。"① 孔子这些关于思想生活的重要论断，都是子贡问出来的：

> 夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。（《雍也》）

可以"终身行之"之一言，是

> 其"恕"乎！己所不欲，勿施于人。（《卫灵公》）

即使在孔子不想说的时候，子贡也能问出有意思的答案来：

> 子曰："予欲无言。"子贡曰："子如不言，则小子何述焉？"子曰："天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？"（《阳货》）

这"天何言哉"一句，就让历代注家，不论玄学还是理学，神往不已。下面的例子，可看出孔子同子贡对话也有一种满足感：

> 子贡问曰："贫而无谄，富而无骄，何如？"子曰："可也。未若贫而乐道、富而好礼者也。"
>
> 子贡曰："《诗》云：'如切如磋，如琢如磨'，其斯之谓与？"子曰："赐也，始可与言《诗》已矣！告诸往而知来者。"（《学而》）

子贡的博识同善言是联在一起的。难怪《先进》会说"言语：宰我、子贡"，"子贡，侃侃如也。"

其实知人比知礼往往更难：

> 樊迟问仁。子曰："爱人。"问知。子曰："知人。"（《颜渊》）

---

① 朱熹：《四书章句集注》，北京，中华书局，1983年版，第135页。

子贡对此也颇用心，善于将人作比较：

子贡问："师与商也孰贤？"子曰："师也过，商也不及。"曰："然则师愈与？"子曰："过犹不及。"（《先进》）

不仅知他人，还要知自己，他会自己向孔子提出"赐也何如"的问题。从孔子的指点中，他可加深自我认识：

子贡曰："我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。"子曰："赐也，非尔所及也。"（《公冶长》）

所以，当孔子向他提"女与回也孰愈"的问题时，他即刻便有较得体的回答。

子贡最想知，或者说了解得最多的人，恐怕还是孔子。不仅夫子说过什么他知道，夫子没说过什么，竟然他也知道：

夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。（《公冶长》）

也是这句话，令无数的读经者困惑不已。子贡对知孔子是很自信的：

子曰："君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。"子贡曰："夫子自道也。"（《宪问》）

事实上当年孔门弟子，就相信子贡比他们更了解夫子，故有时有疑问不是问孔子，而是问子贡：

冉有曰："夫子为卫君乎？"子贡曰："诺。吾将问之。"入，曰："伯夷、叔齐何人也？"曰："古之贤人也。"曰："怨乎？"曰："求仁而得仁，又何怨！"出，曰："夫子不为也。"

（《述而》）[1]

在孔门弟子中，子贡几乎取得孔子第一发言人的地位：

卫公孙朝问于子贡曰："仲尼焉学?"子贡曰："文、武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文、武之道焉。夫子焉不学？而亦何常师之有?"（《子张》）

叔孙武叔毁仲尼。子贡曰："无以为也，仲尼不可毁也！他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也!"（《子张》）

有人"问孔子于子路，子路不对"。如果问于子贡的话，他定当"侃侃如也"。他既要表彰夫子的思想，也要保卫夫子的形象。而当人向其提出"子贡贤于仲尼"的问题时，子贡也能摆正自己位置，对说者加以告戒：

譬之宫墙，赐之墙也及肩，窥见室家之好。夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美、百官之富。得其门者或寡矣。夫子之云，不亦宜乎！（《子张》）

君子一言以为知，一言以为不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，犹天之不可阶而升也。（《子张》）

---

① 朱熹注：

卫君，出公辄也。灵公逐其世子蒯聩，公薨，而国人立蒯聩之子辄，于是晋纳蒯聩而辄拒之。时孔子居卫，卫人以蒯聩得罪于父，而辄嫡孙当立，故冉有疑而问之。

伯夷、叔齐，孤竹君之二子。其父将死，遗命立叔齐。父卒，叔齐逊伯夷，伯夷曰："父命也。"遂逃去。叔齐亦不立而逃之，国人立其中子。其后武王伐纣，夷齐扣马而谏。武王灭商，夷齐耻食周粟，去，隐于首阳山，遂饿而死。怨，犹悔也。君子居是邦，不非其大夫，况其君乎？故子贡不斥卫君，而以夷、齐为问。夫子告之如此，则其不为卫君可知矣。盖伯夷以父命为尊，叔齐以天伦为重，其逊国也，皆求所以合乎天理之正，而即乎人心之安，既而各得其志焉，则视弃其国犹敝跣，何怨之有？若卫辄之据国拒父而惟恐失之，其不可同年而语明矣。（《四书章句集注》，北京，中华书局，1983年版，第96至97页。）

孔子自然也欣赏子贡。当季康子问“赐也可使从政也与?”时，回答是：“赐也达，于从政乎何有?”（《雍也》）这表明孔子把他看作一个重要的人材，政治人材。但政治人材的价值何在呢？这便是很微妙的问题。子贡也关心夫子对他的评价：

> 子贡问曰：“赐也何如?”子曰：“女，器也。”曰：“何器也?”曰：“瑚琏也”。(《公冶长》)

瑚琏用于宗庙上，按朱熹的解释，是“器之贵重而华美者”。故比起不成器或器小来说，当然重要而且体面。子贡的才干是多方面的，理政搞外交做商贾均成。但对照“君子不器”的说法，用“器”来喻子贡，评价似乎又是有所保留的。子贡博学多识且能言善辩。细想一下，孔子对“言”的作用其实甚为警惕：

> 君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。(《学而》)
>
> 巧言令色，鲜矣仁。(《阳货》)
>
> 刚毅木讷，近仁。(《子路》)

所以，当子贡向孔子问君子时，孔子的回答便很有针对性：“先行其言，而后从之。”(《为政》)《礼记·缁衣》记述的另一则孔子语录，可以看作对它的注释：

> 言从而行之，则言不可饰也。行从而言之，则行不可饰也。故君子寡言而行，以成其信。

孔子担心的，就是太会说话，会华而不实。司马迁说：“子贡利口巧辞，孔子常黜其辩。”至少，他老人家对颜回，就不必这样。

与颜回形象被道家改写不同，从战国到秦汉，子贡的形象同《论语》基本一致，仍然是好学博识善言，也许还更机敏。[①] 变化之处就是

① 《庄子·天地》中借圃者之口批判知识、机巧的那段“有机械者必有机事，有机事者必有机心”的话，就是让子贡出场陪听的，作者显然也是把子贡当作知的代表来对待。

故事更完整，情节也更生动。新文献中，子贡向孔子提的问题越来越玄，如：

> 君子贵玉而贱珉者何也？（见《荀子·法行篇》、《礼记·聘义》、《孔子家语》卷八“问玉”第三十六）
>
> 君子之所以见大水必观焉者，是何？（见《荀子·宥坐篇》、《说苑·杂言》）

不惟此，子贡还继续向孔子问别人问不出的问题。子路问孔子：“鲁大夫练而床，礼邪？”孔子说：“吾不知也。”子路便以为孔子真的不知。子贡知道后，将问题改为：“练而床，礼邪？”孔子便答：“非礼也。”子贡告诉子路，他的问题出在“鲁大夫”三字上，因为“礼，居是邑，不非其大夫。”所以孔子才答以“不知”。（《荀子·子道篇》，《孔子家语》卷十“曲礼子夏问”第四十三也有记载。）同时，孔子告诫子贡慎言的说法，也有新的记录。[1]

有两个记载，把子贡在知人与处事两方面的机敏，刻画得入木三分。《大戴礼记》中的《卫将军文子》专谈子贡如何知人，故事开头是这样：

> 卫将军文子问于子贡曰：“吾闻夫子之施教也，先以《诗》，世道者孝悌，说之以义而观诸体，成之以文德；盖受教者七十有余人。闻之孰为贤也？”子贡对，辞以不知。
>
> 文子曰：“吾子学焉，何谓不知也。”子贡对曰：“贤人无妄，知贤则难，故君子曰：‘知莫难于知人’，此以难也。”文子曰：

---

① 《孔丛子·记义第三》载：

> 孔子使宰予使于楚，楚昭王以安车象饰因宰予以遗孔子焉。宰予：“夫子无以此为也。”王曰：“何故？”对曰：“臣以其用思其所在观之，有以知其然。”王曰：“言之。”宰予对曰：“自臣侍从夫子以来，窃见其言不离道，动不违仁，贵义尚德，清素好俭；仁而有禄，不以为积，不合则去，退无吝心；妻不服彩，妾不衣帛，车器不彫，马不食粟；道行则乐其治，不行则乐其身。此所以为夫子也。若夫观目之靡丽，窈窕之淫音，夫子过之弗之视，遇之弗之听也。故臣知夫子之无用此车也。”……宰予归，以告孔子。孔子曰：“二三子！以予之言如何？”子贡对曰：“未尽夫子之美也。夫子德高则配天，深则配海。若予之言，行事之实也。”子曰：“夫言贵实，使人信之，舍实何称乎？是赐之华不若予之实。”

“若夫知贤，人莫不难。吾子亲游焉，是敢问也。”子贡对曰：“夫子之门人，盖三就焉。赐有逮及焉，有未及焉，不得辩知也。”文子曰：“吾子之所及，请问其行也。”

“知莫难于知人”，一开始子贡相当谨慎。但经一再要求之后，便侃侃而谈，一口气评点了颜渊、冉雍、仲由、雍求、公西赤、曾参、颛孙、卜商、澹台灭明、言偃、南宫绦、高柴等十二人。其中关于颜回的说法是：

夙兴夜寐，讽诵崇礼；行不贰过，称言不苟，是颜渊之行也。孔子说之以《诗》，《诗》云：“媚兹一人，应侯顺德。永言孝思，孝思惟则。”故国一逢有德之君，世受显命，不失厥名，以御于天子以申之。

关于子路则是：

不畏强御，不侮矜寡；其言曰性，都其富哉，任其戎，是仲由之行也。夫子未知以文也，诗云：“受小共大共，为下国恂蒙。何天之宠，傅奏其勇。”夫强乎武哉，文不胜其质。

尽管子贡反复强调“赐则不足以知贤”。文子还是对之深为赏识：“若吾子之语审茂，则一诸侯之相也，亦未逢明君也。”孔子得知后则笑曰：“赐，汝伟为知人，赐！”这显然是对《论语》中子贡知人形象的深化。①

汉人传说的子贡，其善说的表现还突破停留在师友之间的问难，进入政治与外交，用利齿代替长剑。《史记·仲尼弟子列传》用很长的篇幅记子贡当说客救鲁国的故事：

田常欲作乱于齐，惮高、国、鲍、晏，故移其兵欲以伐鲁。孔子闻之，谓门弟子曰：‘夫鲁，坟墓所处，父母之国，国危如此，二三子何为莫出?’子路请出，孔子止之。子张、子石请行，孔子

① 《孔子家语》卷三“弟子行”第十二也录有这个故事。

> 弗许。子贡请行，孔子许之。

孔子深知只有子贡有足够的智慧担此重任。子贡对当时错综复杂的战略形势了然于胸。受命后，他一口气游说了齐、吴、越、晋四国，利用不同君主的势力、欲望、性格，以三寸不烂之舌，展开间离、说服的功夫。于齐，针对田常对外用兵是为了控制内政的需要，以“忧在内者攻强，忧在外者攻弱”的原则为借口，劝他改变战略，攻吴而非攻鲁。之吴，则利用吴王逞勇争强的心理，诱他“救鲁伐齐，威加晋国”，以成霸业。入越，则基于越为吴所制的现实，请越王与晋合作，趁吴伐齐之机，合力攻吴。对晋，则让晋王明白，齐吴之战；结果无论谁胜，都会对晋造成威胁，得“修兵休卒以待之”。然后，子贡便回鲁静观事变。结果一切不出子贡所料。

> 故子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越。子贡一使，使势相破，十年之中，五国各有变。

子贡的本领，显然不只是能言善辩，而是胸有韬略，是知见诸行所表现出来的智。它与道德原则选择上的明智不同，是策略上善于计较实际后果，是机智。[①]《仲尼弟子列传》中，子贡有一句话，诠释“三达德”：

> 夫勇者不避难，仁者不穷约，智者不失时，王者不绝世，以立其义。

这以智为知，同时同王者事业联系，颇能透露出对儒学理解的新取向。

说从战国到秦汉，子贡的形象同《论语》基本一致，是指好学博

---

① 《墨子·非儒下》记载，孔子曾图向齐景公求位，景公听晏子之言婉拒。由此导致：

> 孔某乃恚，怒于景公与晏子……有顷，间齐将伐鲁，告子贡曰：“赐乎！举大事于今之时矣！”乃遣子贡之齐，因南郭惠子以见田常，劝之伐吴，以教高、国、鲍、晏，使毋得害田常之乱，劝越伐吴。三年之内，齐、吴破国之难，伏尸体以言术数。孔某之诛也。

史迁如据此为素材写其故事，则主角与评价均加以改变。

识善言的性格被保持下来，但故事在数量与情节的生动上均超过颜回，这意味着子贡的形象更吸引这个时代的想象力。司马迁浓墨重彩描绘的子贡，虽然其“知”的特点持之有据，但整体的感觉，更像战国时代的纵横家。① 故事的重点不是保“坟墓所处，父母之国”的原则，而是“子贡一出，存鲁，乱齐，破吴，强晋而霸越”的表演。汉人对能助成霸业的政治智慧很有热情。② 此外，子贡向文子评点孔门十二高弟的说法，虽然有孔子重知人的思想来源，但读来更有东汉学界流行的品鉴人物的风格。虽然如此，子贡的命运，到宋代就远没有在汉代风光，因为宋儒注重内在的精神生活。“君子不器”，理学更关心的是修养而非才干。

三、子路之勇

与颜渊、子贡比，《论语》中的子路，形象更生动、鲜明。在英雄时代，对子有平治天下之志者，勇是难能可贵的品格。以勇而言，别人的评价与子路的自我认同是一致的。孔子一句“道不行，乘桴浮于海。从我者其由与?”他就喜形于色，引来孔子“由也，好勇过我，无所取材”的善意讥讽（《公冶长》）。孔子赞回：“用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是夫!”子路就不服气：“子行三军，则谁与?（《述而》）”子路有资格说这种话。孔子有难时，总有他的陪伴。“在陈绝粮，从者病，莫能兴”时有他，即使不理解、发牢骚，他也一路相随（《卫灵公》）。“子疾病，子路请祷”（《述而》）。奔走列国时充当前哨，向长

---

① 《淮南子·人间训》另有子贡受孔子之荐、鲁君之托，赴吴当说客，机智救卫君的故事。

② 《说苑·政理》记有子贡与孔子论政的故事，也表明汉人更看重他的政治素养：

> 子贡曰：“叶公问政于夫子，夫子曰：‘政在附近而来远。’鲁哀公问政于夫子，夫子曰：‘政在于谕臣。’齐景公问政于夫子，夫子曰：‘政在于节用。’三君问政于夫子，夫子应之不同，然则政有异乎?”孔子曰：“夫荆之地广而都狭，民有离志焉；故曰，政在附近而来远。哀公有臣三人，内比周以惑其君，外障距诸侯宾客，以蔽其明；故曰，政在论臣。齐景公奢于台榭，淫于苑囿，五官之乐不解，一旦而赐人百乘之家者三；故曰，政在节用。此三者，政也。《诗》不云乎，‘乱离斯瘼，爰其适归。’此伤离散以为乱者也；‘匪其止共，惟王之邛。’此伤奸臣蔽主以为乱者也；‘相乱蔑资，曾莫惠我师。’此伤奢侈不节以为乱者也。察此三者之所欲，政其同乎哉!”（故事源自《韩非子》卷十六“难三”，《孔子家语》卷三“辩政”第十四也录有这个故事。）

沮、桀溺问津，遇丈人，往往是子路先遭人白眼（《微子》）。

子路性直。即使对孔子，只要不符其原则，也敢公开表示不满。“子见南子，子路不说。”迫使夫子连连发誓：“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》）公山弗扰作乱，孔子想应召前往，“子路不说”：“何必公山氏之之也？”（《阳货》）表示看不起。人太直，说话就不大注意分寸。子路好说好问，但不像子贡那样善问善说，他会有些唐突、鲁莽，惹孔子不高兴的话：

> 子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎！”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。”（《子路》）

有些问题，其实是表达不满、怀疑，如“在陈绝粮”问“君子亦有穷乎”。又如：

> 佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：亲于其身为不善者，君子不入也。佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？”（《阳货》）

这是以子之矛，攻子之盾。此外，他还表达重政轻学的态度：

> 子路使子羔为费宰。子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”（《先进》）

这就很容易理解，这个称得上忠勇之士的子路，在孔子面前经常不讨好。孔子甚至说了他一句令人难受的话：“若由也，不得其死然。”（《先进》）

孔子对子路的训斥，关乎对“勇”的理解：

> 子路曰：“君子尚勇乎？”子曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”（《阳货》）

勇须以义为前提，否则行为便会失控。同时，有勇还得有谋，否则于事

无成：

> 暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。（《述而》

子路不乏勇气，但知或智则不属他的优点，所以孔子要先矫正他的态度：

> 由，诲女知之乎？知之为知之，不知为不知，是知也。（《为政》）

下面这则对话，是孔子对子路的全面告诫：

> 子曰："由也，女闻六言六蔽矣乎？"对曰："未也。""居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。"（《阳货》）

"子路有闻，未之能行，唯恐有闻。"（《公冶长》）对于"行行如"的子路来说，孔子对他的期望，可归结为一个字，就是"学"。

说子路"好勇过我，无所取材"，只是夫子因材施教的方式。孔子多次让子路言志，显示对他有器重之处。一次是与曾皙、冉有、公西华一起，子路率尔而对曰：

> 千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。（《先进》）

一次是与颜回并坐，说得稍低调一些："愿车、马、衣、轻裘，与朋友共，敝之而无憾。"（《公冶长》）孔子相信他的政治才干：

> 季康子问："仲由可使从政也与？"子曰："由也果，于从政乎何有？"（《雍也》）

“果”是子路可从政的素质，同时孔子还认为他是有政治原则的人：

> 季子然问：“仲由、冉求可谓大臣与？”子曰：“吾以子为异之问，曾由与求之问。所谓大臣者：以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。”曰：“然则从之者与？”子曰：“弑父与君，亦不从也。”（《先进》）

当孟武伯问“子路仁乎？”时，孔子答之以具体的政治能力：“由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。”（《公冶长》）事实上，孔子仕鲁时，子路得以为季氏家宰。孔子图堕三都，以削弱分离公室的势力，子路便积极配合行动。[①] 子路终其一生，可谓无愧于忠勇二字。

《论语》中子路忠勇的形象，一直延续到汉代。汉代的记述，一方面补充了其人生道路上从受教到赴难的关键环节，另一方面是增加了对他的正面描写。《史记·仲尼弟子列传》说：

> 仲由字子路，卞人也。少孔子九岁。子路性鄙，好勇力，志伉直，冠雄鸡，佩豭豚，陵暴孔子。孔子设礼稍诱子路，子路后儒服委质，因门人请为弟子。

《说苑·建本》则描述了“受教”的第一幕：

> 孔子谓子路曰：“汝何好？”子路曰：“好长剑。”孔子曰：“非此问也，谓以汝之所能加之以学，岂可及哉？”子路曰：“学亦有益乎？”孔子曰：“夫人君无谏臣则失政，士无教友则失听。御狂马不失其策，操弓不返于檠。木受绳则直，人受谏则圣。受学重问，孰不顺成！毁仁恶士，且近于刑。君子不可以不学。”子路曰：“南山有竹，弗揉自直，斩而射之，通于犀革。又何学为乎？”孔子曰：“括而羽之，镞而砥砺之，其入不益深乎？”子路拜曰：“敬受教哉！”[②]

---

① 参《左传》定公十二年条。

② 《孔子家语》卷五“子路初见”第十九也载相同的故事。

从野人到君子的成长是一个脱胎换骨的过程。首先要戒其好武的习性，《韩诗外传》对子畏于匡的故事有另一个版本：

> 孔子行，简子将杀阳虎，孔子似之，带甲以围孔子舍。子路愠怒，奋戟将下，孔子止之曰："由！何仁义之寡裕也。夫《诗》、《书》之不习，礼乐之不讲，是丘之罪也。若吾非阳虎而以我为阳虎，则非丘之罪也。命也夫！歌予和若。"子路歌，孔子和之，三终而围罢。（《韩诗外传》卷六，《说苑·杂言》也有相类故事。）

《说苑·修文》还记孔子从闻"子路鼓瑟有北鄙之声"，发表一通对音乐、政治与人性的观点，让子路改过自新的故事。[1] 子路受教向学的过程也有反复，中间发生过向孔子辞别的念头："请释古之学，而行由之意，可乎？"（《说苑·建本》）他甚至还试探过巫马期："使子无忘子之所知，亦无进子之所能，得此富，终身无复见夫子，子为之乎？"结果被巫马期追随夫子的信念所感动，转而进一步坚定自己向学的意志（《韩诗外传》卷二）。

两汉传说中的子路，后来是修持有成。《论语》中的子路，知礼不是他的强项，但后来不同：季氏以不守礼而备受非议，子路为季氏宰后，

> 他日祭，子路与，室事交乎户，堂事交乎阶，质明而始行事，晏朝而退。孔子闻之曰'谁谓由也而不知礼乎？'"（《礼记·礼器》）

子路重义，也得到孔子的肯定：

> 颜仇善事亲，子路义之。后仇以非罪执于卫，将死。子路请以金赎焉。卫人将许之。既而二三子纳金于子路以入卫。或谓孔子曰："受人之金，以赎其私，昵义乎？"子曰："义而赎之，取贫于友，非义而何？爱金而令不辜陷辟，凡人且犹不忍，况二三子于由之所亲乎！（《孔丛子·记义第三》）

① 《孔子家语》卷八"辩乐解"第三十五录有相类故事。

政治方面，《韩诗外传》卷六及《孔子家语》卷三“辩政”第十四，还记有“子路治蒲三年，孔子过之，入其境而善之”的说法。不惟此，子路偶尔还会提点颜回式的问题：

子路问于孔子曰：“君子亦有忧乎？”孔子曰：“君子，其未得也，则乐其意，既已得之，又乐其治，是以有终身之乐，无一日之忧。小人者，其未得也，则忧不得，既已得之，又恐失之，是以有终身之忧，无一日之乐也。”（《荀子·子道》，《说苑·杂言》及《孔子家语》卷五“在厄”第二十，也复述同一对话。）

对子路形象正面意义的渲染，意味着汉人对爱憎分明、侠义干云式的人物更有好感。子贡、子路形象的强化，象征着智勇双全的英雄主义，是呼唤建功立业的时代文化所需要的。

子路之死，《论语》只有一句“若由也，不得其死然”，留下伏笔。太史公则绘声绘色，将其结局表现得充满悲剧精神：

初，卫灵公有宠姬曰南子。灵公太子蒉聩得过南子，惧诛出奔。及灵公卒而夫人欲立公子郢。郢不肯，曰：“亡人太子之子辄在。”于是卫立辄为君，是为出公。出公立十二年，其父蒉聩居外，不得入。子路为卫大夫孔悝之邑宰。蒉聩乃与孔悝作乱，谋入孔悝家，遂与其徒袭攻出公。出公奔鲁，而蒉聩入立，是为庄公。方孔悝作乱，子路在外，闻之而驰往。遇子羔出卫城门，谓子路曰：“出公去矣，而门已闭，子可还矣，毋空受其祸。”子路曰：“食其食者不避其难。”子羔卒去。有使者入城，城门开，子路随而入。造蒉聩，蒉聩与孔悝登台。子路曰：“君焉用孔悝？请得而杀之。”蒉聩弗听。于是子路欲燔台，蒉聩惧，乃下石乞、壶黡攻子路，击断子路之缨。子路曰：“君子死而冠不免。”遂结缨而死。（《史记·仲尼弟子列传》）①

“食其食者不避其难”，“君子死而冠不免”，无论如何都是值得赞

① 《左传》哀公十五年有相关记载。

叹的义勇之举。《礼记·檀弓》记子路死，“孔子哭子路于中庭。有人吊之，而夫子拜之”。但宋儒如朱熹态度就不一样：

> 吴伯英讲“由也不得其死”处，问曰：“由之死，疑其不甚明于大义。岂有子拒父如是之逆，而可以仕之乎？”曰：“然。仲由之死，也有些没紧要。然误处不在致死之时，乃在于委质之死。但不知夫子既教之以正名，而不深切言其不可仕于卫，何与？”或问：“子路死于孔悝之难，死得是否？”“非是，自是死得呆。出公岂可仕也。”①

卫的内乱很难说责任首先在卫君。此前，当子路问孔子，假如“卫君待子而为政，子将奚先？”孔子并未断然表达拒绝帮卫的态度，而是提出“必也正名乎！”的政治纲领。如此轻议子路之死，有点落井下石的意味。其实，宋儒是有贬低子路的倾向。孔子同由、回言志，各有一说，他们就能分出“夫子安仁，颜渊不违仁，子路求仁”三个级别。② 没有奇特的眼光的话，很难看出子路的“愿车、马、衣、轻裘，与朋友共，敝之而无憾”，要比颜渊的“愿无伐善，无施劳”低一个层次的。宋儒重文轻质，喜欢求全责备，有一种精神上的洁癖。

四、在德性之间

《论语》中有孔子同子路、颜渊共处，也有对子贡、子路相提并论，就是没有回、赐、由并立的故事。把三人联系起来，并赋予不同的德性，是后人的创作。涉及三子对比的文字有故事，也有论说，前者是形象性的，后者则是概念化的。下面先读故事：

> 孔子穷于陈蔡之间，七日不火食，藜羹不糁，颜色甚惫，而弦歌于室。颜回择菜，子路、子贡相与言曰：“夫子再逐于鲁，削迹于卫，伐树于宋，穷于商周，围于陈蔡。杀夫子者无罪，藉夫子者无禁。弦歌鼓琴，未尝绝音，君子之无耻也若此乎？”颜回无以

---

① 《朱子语类》三册，北京，中华书局，1986年版，页1014。

② 朱熹引程子语。见《四书章句集注》，北京，中华书局，1983年版，页82。

应，入告孔子。孔子推琴，喟然而叹曰："由与赐，细人也。召而来，吾语之。"子路、子贡入。子路曰："如此者，可谓穷矣！"孔子曰："是何言也！君子通于道之谓通，穷于道之谓穷。今丘抱仁义之道以遭乱世之患，其何穷之为？故内省而不穷于道，临难而不失其德。天寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。陈蔡之隘，于丘其幸乎。"孔子削然反琴而弦歌，子路扢然执干而舞。子贡曰："吾不知天之高也，地之下也。"古之得道者，穷亦乐，通亦乐，所乐非穷通也。道德于此，则穷通为寒暑风雨之序矣。故许由娱于颍阳，而共伯得乎丘首。（《庄子·让王》）①

孔子与子贡、子路、颜渊游于戎山之上。孔子喟然叹曰："二三子！各言尔志，予将览焉。由，尔何如？"对曰："得白羽如月，赤羽如日，击钟鼓者，上闻于天，旌旗翩翻，下蟠于地，使将而攻之，惟由为能。"孔子曰："勇士哉！赐，尔何如？"对曰："得素衣缟冠，使于两国之间，不持尺寸之兵，升斗之粮，使两国相亲如弟兄。"孔子曰："辩士哉！回，尔何如？"对曰："鲍鱼不与兰茝同笥而藏，桀、纣不与尧、舜同时而治。二子已言，回何言哉？"孔子曰："回有鄙之心。"颜回曰："原得明王圣主为之相，使城郭不治，沟地不凿，阴阳和调，家给人足，铸库兵以为农器。"孔子曰："大士哉！由来，区区汝何攻？赐来，便便汝何使？愿得之冠为子宰焉。"（《韩诗外传》卷九）

"穷于陈蔡"的故事，虽先见于《庄子》，但似没有像《庄子》其它地方那样把儒门道家化的倾向，同样为《吕氏春秋·孝行览·慎人》所录。"游于戎山"来自《韩诗外传》卷九，但《韩诗外传》卷七、《说苑·指武》、《孔子家语》卷二"致思"第八，也有类似的故事。《韩诗外传》卷七同卷九的故事情节类似而叙述风格有别，说明两者可能不是互相抄袭，而另有所本。可见这些传说即使不是深入人心，也是非常流行的。对比《论语》就知道，这两个故事都是创作的。这个判

---

① 《荀子·宥坐》、《孔子家语》卷五"困誓"第二十二各有个情节相类的故事，但前详后略，文字均没《庄子·让王》修饰工整，且两者均少了颜回这个角色，这说明故事本身有个演变的过程。

断不是因为两个故事与《论语》的记述毫无关系，相反，存有密切的关联，而且，恰好这种关联显示故事虚构的性质。“穷于陈蔡”在困境中谈穷与通，基于《论语·卫灵公》的启发：

> 在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠见曰：“君子亦有穷乎？”子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”

新编的故事保持孔子穷通不改其志的情操外，特意让颜回的冷静同子路、子贡的沉不住气形成对比，且又把子路的率直与子贡的会说话同时表现出来。“游于戎山”的主题是言志。它是从《论语·先进》孔子与点章及前面提及的《公冶长》中孔子与子路、颜回言志的记载整合而成。新故事中子路的说法，大致同于《先进》中那种自告奋勇的表态：

> 千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑，由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。

而颜回的低调，则近于《公冶长》中“愿无伐善，无施劳”的风格。子贡则是为满足三分结构的需要而补充的，角色也源于他在《论语》中所表现的能言善辩的特点。由此可见：第一，上面这两个故事虽然是创作的，但明显带有诠释《论语》人物的意图。第二，主角并不固定为孔子，“游于戎山”的焦点便落在弟子身上。第三，三人行形成的固定结构，是基于观念的安排。孔子评点由、赐、回三人分别是勇、辩、大。辩虽只是知的一个方面，但与知相通。《礼记》就让孔子赞子贡“伟为知人”。而所谓“大”，其他的版本称“圣士”（《韩诗外传》卷七）或“美哉德乎”（《说苑·指武》），用词不一。而本文开头所引的，为《说苑·杂言》、《论衡·定贤》、《列子·仲尼》及《孔子家语》卷四等所重复的对话，颜回的形象就被界定为“仁”。依所言之志，按宋儒的理解，也通于仁。孔门三杰并立的形象是借观念来定格的。

但是，形象与观念，生活与德性的关系非常复杂。德性是用以刻画或规范人格类型的抽象概念。它是复数而非单数，原因不只是人格有多种类型，更在于每一个具体的人不会纯粹体现某种单一的类型。同时，每种德性范畴都有正反两面的取向存在，如仁与忍、智与愚、勇与怯，

等等。实际人生中，不同人格的形成不会只有正面或只有反面的德性的不同组合，否则好人善且能，坏人恶而蠢，世界就不是今天的样子。"三达德"是《中庸》的概括，但孔子确实不只一次把仁知勇作为重要的品德并提，除《宪问》"君子道者三，我无能焉：仁者不忧，知者不惑，勇者不惧"的自谦外，《子罕》也重复相同的意思："知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。"如果把仁者同立德、知者同立言、勇者同立功联系起来，孔子的自谦，就有把三不朽的追求，先转化品德修养来提倡的意向。

无论如何，把仁、知、勇同回、赐与由的性格特征联系起来，确是深具启发性的。但同是体现一种美德，孔子对三子的评价却有高低不同。在孔子那里，成君子需仁、知、勇三者相互作用，但不同德性的价值却非并重的。仁居第一位，同时它又可以包括知与勇两项。以颜回为例，自足与爱人，首先就是一种内在的人生态度。自足自然知乐，体现在行为上，就是乐于知礼守礼。知必须同仁一致，即知命知礼知人：

> 不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。（《尧曰》）

这才能"知之者不如好之者，好之者不如乐之者。"（《雍也》）同样，勇也得以仁为前提

> 好勇疾贫，乱也。人而不仁，疾之已甚，乱也。（《泰伯》）
> 志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。（《卫灵公》）

但"仁者必有勇，勇者不必有仁"（《宪问》）。所以，夫子不时要戒赐责由，就是担心子贡离仁逞智，子路脱仁言勇。子贡知的表现之一是善言，孔子就说"君子欲讷于言而敏于行"（《里仁》）。子路问勇，就告之"君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗"（《阳货》）。"勇者不必有仁"，同样智者也未必有仁，但是否如孔子相信的"仁者必有勇"或仁者必有知呢？知如果是限于知礼则无问题，若也含机智（即在复杂或不利的环境中成功实践道德原则）的话，可能也未必。颜回在智与勇方面，实际并没有比子贡、子路有更出色的表现。但孔子一味赞颜回，其考虑可能在于，没有仁的智、勇则丧失原

则，它会有害于道义或公共秩序。[①] 而没有智、勇表现之仁，则无损于任何人。所以，尽管三达德是一个整体结构，但孔门行教的实践中，一开始就有重仁轻智斥勇的倾向。故后儒论德性总有意无意地将勇置于一旁：

> 子路入，子曰："由，知者若何？仁者若何？"子路对曰："知者使人知己，仁者使人爱己。"子曰："可谓士矣。"
>
> 子贡入，子曰："赐，知者若何？仁者若何？"子贡对曰："知者知人，仁者爱人。"子曰："可谓士君子矣。"
>
> 颜渊入，子曰："回，知者若何？仁者若何？"颜渊对曰："知者自知，仁者自爱。"子曰："可谓明君子矣。"（《荀子·子道》，对话也为《孔子家语》卷二"三恕"第九所录。）

> 子路曰："人善我，我亦善之。人不善我，我不善之。"子贡曰："人善我，我亦善之。人不善我，我则引之进退而已耳。"颜回曰："人善我，我亦善之。人不善我，我亦善之。"三子所持各异问于夫子。夫子曰："由之所持，蛮貊之言也。赐之所言，朋友之言也。回之所言，亲属之言也。"（《韩诗外传》卷九）

与前面两个故事不同，这两则对话不涉任何情节，故只能当作语录。但语录不是实录，也是精心创作的。两者同样安排孔子评论回、赐、由三弟子的发言，同样把三子的观点分为高中低三个档次，而且，同《论语》中言志的次序一样，水平最低的最先发言。《荀子·子道》的对话，主题来自《论语·颜渊》：

---

① 《孔丛子·记义第三》载有孔子谴责缺乏道义原则的知的例子：

> 子贡问曰："昔孙文子以卫侯哭之不哀，知其将为乱，不敢舍其重器而行，尽置诸戚而善晋大夫二十人。或称其知，何如？"孔子曰："吾知其为罪人，未知其为知也。"子贡曰："敢问何谓也？"子曰："食其禄者，必死其事。孙子知卫君之将不君，不念伏死以争，而素规去就，尸利携贰，非人臣也。臣而有不臣之心，明君之不幸哉，孙子之以此免戮也。"

《说苑·立节》则有孔子区分知与智的例子：

> 楚伐陈，陈西门燔，因使其降民修之。子路曰："礼过三人则下车，过二人则轼，今陈修门者人数众矣，夫子何为不轼？"孔子曰："丘闻之，国亡而不知，不智；知而不争，不忠；忠而不死，不廉。今陈修门者不行一于此，丘故不为轼也。"

樊迟问仁。子曰："爱人。"问知。子曰："知人。"

它借三人之口，对"爱人"与"知人"作三个层次的诠释。子路与子贡的答案，同样放在人己关系中定位。不同之处在于，子路以己为中心，是我—人关系；而子贡则是以人为中心，是人—我关系。颜渊不然，它不涉他人，是自—我关系。把人自我体认的能力，作为道德践履的起点，基于推己及人的原则，因为不自知、不自爱，就无法知人、爱人。这是深刻的见解。颜渊的观念符合孔子"求仁由己，而由人乎哉"的根本精神，子贡的答案只是复述孔子的一般说法，但子路的意见，则与孔子"人不知而不愠"，"不患人之不己知，患不知人也"的教导似相背离（《学而》）。[①] 这则对话论仁、知而不言勇，却偏要把子路拉出来。究竟是凑数的习惯，还是在暗示我们：子路之勇，本身就带着自我表现的倾向呢？很耐人寻味。《韩诗外传》的对话，是以"人善我"与"人不善我"两个条件，请由、赐、回分别应对填空。第一个问题大家态度一致，但第二个问题，则有三种不同的回应。颜回体现屈己怀人的仁者胸怀，子贡权衡进退利弊是智，子路的原则人若犯我，我必犯人，则勇。但作者借夫子之口，贬子路所说为"蛮貊之言"。前一则对话可能还只是轻视担心勇的问题，后一则对话显然是贬低勇的价值。

当《论语》中的孔子说子路"好勇过我，无所取材"时，或说"勇者不惧"时，勇是有正面意义的品德。后儒这种轻勇的思想，又如何处理三达德的关系呢？《中庸》的说法很有意思，它以孔子的名义宣称：

好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。

原来，勇不是用以赴汤蹈火，而是用于自我克制的。在这样的修身

---

① 《说苑·政理》记卫灵公与孔子的问答，有助于对上述对话中子贡、颜回观点的理解：

卫灵公谓孔子曰："有语寡人为国家者，谨之于庙堂之上，而国家治矣，其可乎？"孔子曰："可。爱人者，则人爱之，恶人者，则人恶之。知得之己者，亦知得之人。所谓不出于环堵之室而知天下，知反之己者也。"

思路中，颜渊自然可取代子路。但它同《史记·仲尼弟子列传》中子贡表达的“夫勇者不避难，仁者不穷约，智者不失时，王者不绝世，以立其义”，便大异其趣。前者是君子应有的品德，后者是经世者重视的人材素质。仁知与智勇的不同组合，显示两种不同的价值取向。宋儒扬回贬由，传承的是《中庸》的理念；而智与勇的人格形态的发展，史传之外，则得到《三国演义》、《水浒传》等更民间化的作品中寻找。借用现代的辞汇说，道德理想主义与英雄主义，在古代文化中可能有不同的思想源流。

2004年8月15日初稿，9月12日修订。

《论语》在汉代的始出时间

李若晖

《汉书》卷三十《艺文志》一《六艺略》七《论语》类著录汉世《论语》共三家，即"《论语》：古二十一篇。齐二十二篇。鲁二十篇，《传》十九篇"。朱维铮先生以为齐鲁二本"的出现和传播，都在西汉景、武之际"。[1] 郭沂先生则更为激进，认为是在宣帝年间。根据是：第一，《汉书·艺文志》以时代先后排列，《论语》类首列《古论》，次列《齐论》和《鲁论》。第二，如果宣帝之前有两种今文《论语》，就会被列于学官，但各种史料，均无这方面的痕迹。第三，《论衡·正说篇》载"昭帝读二十一篇"，显然这"二十一篇"即《古论》。"这说明至少在昭帝时还没有发现今文的两种《论语》，不然，于斯经今文学大盛之时，皇帝是不可能不先睹为快的"。第四，《汉书·艺文志》说，传《齐论》的有王吉、宋畸等，传《鲁论》的夏侯胜、萧望之等，都是宣帝时人，这说明，《齐论》和《鲁论》在宣帝时已经出现了。[2] 陈东先生复据西汉《论语》传授谱系，始传《齐论》的王卿和始传《鲁论》的扶卿皆为武帝时人，赞同今《论》晚出之说。[3]

考《汉书·艺文志》，的确按时间顺序排列。但《书》、《礼》、

---

① 朱维铮：《〈论语〉结集脞说》，载朱维铮：《中国经学史十讲》，上海：复旦大学出版社，2002年10月，页107。

② 郭沂：《〈论语〉源流再考察》，载《孔子研究》，1990年第4期，页34－35。

③ 见陈东：《关于定州汉墓竹简〈论语〉的几个问题》，载《孔子研究》，2003年第2期，页6－7。

《春秋》、《论语》、《孝经》等类皆以孔壁古文经居首，并不是说它们在汉代出现的时代在前，而是由于古文家认为它们是孔子所书，否则岂不是说武帝之前无经书了吗？郭沂先生又以为《春秋繁露》仅引及一条《论语》，即“颜渊死”条，推断董仲舒没有见过任何《论语》文本，其引文可能是依据口耳相传（前揭书）。若晖按：《春秋繁露》所引《论语》甚多，决不止于郭氏所说一条而已（前揭书）。清儒钱大昕曾曰：

> 董生说《春秋》，多引《论语》为证，如“道千乘之国，敬事而信”；“管仲之器小哉”；“内省不疚，何忧何惧”；“当仁不让”；“苟志于仁，无恶”；“大德不逾闲，小德出入可也”；“礼云，礼云，玉帛云乎哉！乐云，乐云，钟鼓云乎哉”；“政逮于大夫四世矣”；皆取以证《春秋》之指。盖宣尼作《春秋》，其微言大义，多见于《论语》，西京去古未远，犹有传其学者。[1]

可见董氏当确见《论语》。又郭氏引《论衡·正说篇》语，没其前“武帝发取孔子壁中古文，得二十一篇”，其后“宣帝下太常博士，时尚称书难晓，名之曰传”，由其上下文可知是新得之书，昭帝读之不足为奇。至于传授人，郭氏以为始于宣帝，但陈东先生以为始于武帝。《齐论》王卿、《鲁论》扶卿皆当为武帝时人。至于郭氏所说“王吉是宣帝时的博士谏大夫，宋畸是宣帝时的詹事、少府，夏侯胜是宣帝时的太子太傅、博士，萧望之也是宣帝时的太子太傅”，[2] 然昭帝在位由公元前86年至前74年，共计十三年；宣帝由公元前73年至公元前49年，共计25年；二帝共计38年。而据《汉书》卷七十二《王吉传》曰，吉“少好学明经，以郡吏举孝廉为郎，补若卢右丞，迁云阳令。举贤良为昌邑中尉”。当时的昌邑王就是后来霍光所废的海昏侯贺，又据《汉书》卷六十三《武五子传》，贺立十三年而昭帝崩，而昭帝在位也正好十三年，可见王吉为昌邑中尉当在昭帝时。吉本传又曰：始吉少时学问，居长安。东家有大枣树垂吉庭中，吉妇取枣以啖吉。……元帝初即

---

① ［清］钱大昕：《潜研堂文集》，载陈文合编：《嘉定钱大昕全集》，南京：江苏古籍出版社，1997年12月，第9册，页119。

② 郭沂：《〈论语〉源流再考察》，载《孔子研究》，1990年第4期，页35。

位，遣使者征贡禹与吉。吉年老，道病卒。"可见王吉在未为官时即已娶妻，宣帝崩时已经年老，则当时年纪至少当在六十以上。上推38年，武帝崩时也当有二十余岁。夏侯胜《汉书》卷七十五有传，言其昭帝时即为博士、光禄大夫，并曾参与霍光废立事，则其当时年龄至少当有三四十岁。又检《汉书》卷九《元帝纪》及卷七十八《萧望之传》，望之于元帝初元二年冬十二月自杀，本传且载望之自杀前语曰："吾尝备位将相，年逾六十矣，老入牢狱，苟求生活，不亦鄙乎！"初元二年实为元帝即位之第三年，上距武帝崩四十年，望之已逾六十，则武帝崩时当有二十余岁。由上述可见，上举诸人任职之年龄当不止四十岁，至少对大多数人来说是这样。而汉时《论语》为学童所必读，[①] 则其习《论语》也应当是在武帝时。考文帝曾立传记博士。《汉书》卷三十六《刘歆传》载其《移让太常博士书》曰："至孝文皇帝，……天下众书往往颇出，皆诸子传记，犹广立于学官，为置博士。"又赵岐《孟子题辞》曰："汉兴，除秦虐政，开延道德，孝文皇帝欲广游学之路，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士。后罢传记博士，独立《五经》而已。"既立《论语》博士，自然应当有《论语》之书。[②] 又钱大昕《潜研堂文集》卷九《答问》六《论语》论罢传记博士之时曰："《汉书》赞武帝云：'孝武初立，卓然罢黜百家，表彰《六经》。'以本纪考之，建元五年，置五经博士，则传记博士之罢，当在是时矣。"[③]

---

① 王国维《汉魏博士考》曰："汉人就学，首学书法，其业成者得试为吏，此一级也；其进则授《尔雅》、《孝经》、《论语》。"载王国维：《观堂集林》，见赵万里编：《王国维遗书》，上海：上海书店出版社，1983年9月，第1册，页193。

② 焦循于《孟子题辞》此句下注曰："按《礼记正义》引卢植云：'汉文皇帝令博士诸生，作此《王制》之书。'今《王制》篇中，制禄爵关市等文，多取诸《孟子》，则孝文时立《孟子》博士审矣。"见［清］焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年10月，上册，页17。钱穆亦曰："《河间献王传》，载'河间得书，皆古文先秦旧书。《周官》、《尚书》、《礼》、《礼记》、《孟子》、《老子》之属。'特举《孟子》、《老子》者，《孟子》文帝时立博士，《老子》尤为时重。"见《两汉博士家法考》，载钱穆：《两汉经学今古文平议》，北京：商务印书馆，2001年7月，页200。传记博士中既然有《孟子》，则有《论语》乃自然之事。

③ ［清］钱大昕：《潜研堂文集》，载陈文合编：《嘉定钱大昕全集》，南京：江苏古籍出版社，1997年12月，第9册，页131。又王国维《汉魏博士考》引《汉书·武帝纪》语，下自注云："《百官公卿表序》同。"载王国维：《观堂集林》，见赵万里编：《王国维遗书》，上海：上海书店出版社，1983年9月，第1册，页192。（【按】见奉常属官）

武帝时才有《论语》师承记载，可能与武帝罢传记博士有关。[①] 又金德健、胡志奎等学者认为"《论语》名称起源于孔安国"，[②] 曾秀景先生已有辨析，[③] 此不赘述。

（作者单位：北京大学信息管理系）

① 王国维《汉魏博士考》曰："《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》虽同时并罢，其罢之之意则不同。《孟子》以其为诸子而罢之也；《论语》、《孝经》则以受经与不受经者皆颂习之，不宜限于博士而罢之者也。"载王国维：《观堂集林》，见赵万里编：《王国维遗书》，上海：上海书店出版社，1983年9月，第1册，页192。

② 金德健：《论语名称起源于孔安国考》，载金德健：《古籍丛考》，北京：中华书局、上海：上海书店，1986年12月；胡志奎：《论语辨证》，台北：联经出版事业公司，1978年，页3－9。

③ 曾秀景：《论语古注辑考》，台北：学海出版社，1981年2月，页9－16。

庐山慧远大师的法性思想探微

冯焕珍

一、引言

东晋高僧庐山慧远大师（334～416）在中国佛教史上具有崇高的地位，这不仅因为他建立了中国第一个独立自主的佛教僧团[①]，也不仅因为他是中国净土宗的初祖，更为根本的原因是：

> 在由僧俗两界组成的庐山佛教中心，我们发现，不仅南方士大夫佛教中所有最富特色的要素，而且体现某种明确的、虔诚的教义的教规（尽管为有教养的中国居士遵行），从根本上说都是佛教的，也就是说，它们与中国现行的观念和习俗没有直接的关联或纠缠。[②]

这就是说，慧远之所以能够成为一代高僧，克实而言，乃是由于他能在

---

① 关于这个问题的深度研究，请参王雷泉：《慧远建设庐山教团的理论与实践》，《佛学研究》创刊号，1995。

② E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*; *The Spread and Adaptation of Buddhist in Early Medieval China*, p. 205, E. J. Brill, Leiden, Netherlands, 1972. 汉译文可参李四龙、裴勇等译：《佛教征服中国》，南京：江苏人民出版社，1998 年第 1 版，页 336。

教理上“暗与理合”,[①] 即大畅释迦本怀，并能将释迦本怀成功地付诸修行实践与僧团的建立和发展。但是，由于佛教讨论问题的方式颇为独特，由于慧远的思想渊源较为复杂且前后有所变化（以向罗什问法为界），加之慧远“引《庄子》义为连类”的表达方式,[②] 致使其思想非常难以理解。其中，首先需要得到切实理解的就是他的法性论。

关于慧远的法性思想，学界前辈时多有研究，其中成就最显著者当推方立天、赖永海和赖鹏举三位先生。[③] 方立天先生的深入研究集中体现在他的《慧远及其佛学》[④] 和《中国佛教哲学要义》[⑤] 两书中，赖永海先生的相关成果载于其代表作《中国佛性论》第二章第一节,[⑥] 赖鹏举先生的专门论述则见于《东晋慧远法师〈法性论〉义学的还原》[⑦] 和《中国佛教义学的形成——东晋外国罗什“般若”与本土慧远“涅槃”之争》[⑧] 两篇宏文。三位先生对慧远法性思想的理解虽各有侧重，但都共同指出：慧远的法性思想前后有所变化，前期因受说一切有部思想影响而偏于一切法自性有，后期因受罗什思想影响而淡化了这种思想倾向；慧远向罗什问法后虽然淡化了其早期所宗的说一切有部的立场，但依旧认为法性是至极的真性，而不像关河诸贤那样认为连法性本身也是如幻如化的假名；慧远的法性思想为涅槃佛性思想在中国的开展奠定了一定的基础。这些高见无疑是慧远法性思想研究的不刊之论，本文无须续貂。本文试图从佛教教理学的视野对学界较少涉猎的如下两个问题

---

① 梁·释慧皎：《高僧传》卷六《释慧远传》，汤用彤校勘本，《汤用彤全集》第6卷（下文简称汤用彤校勘本），石家庄：河北人民出版社2000年第1版，页177。

② 史称：“尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》义为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。”（汤用彤校勘本，页172－173）

③ 日本虽然早就出版了一部颇为全面的《慧远研究》，但其中并未专门论及其法性思想。（参［日］木村英一编集：《慧远研究》，东京：创文社1963年发行。）

④ 参方立天：《慧远及其佛学》，北京：中国人民大学出版社1984年第1版，页34－51。

⑤ 参方立天：《中国佛教哲学要义》下册，北京：中国人民大学出版社2002年第1版，页772－778。

⑥ 参赖永海：《中国佛性论》，北京：中国青年出版社1999年第1版（该书最先由上海人民出版社于1988年出版，页33－44）。

⑦ 赖鹏举：《东晋慧远法师〈法性论〉义学的还原》，台北：《东方宗教研究》新3期，1993.10。

⑧ 赖鹏举：《中国佛教义学的形成——东晋外国罗什“般若”与本土慧远“涅槃”之争》，《中华佛学学报》第13期卷上·中文篇，台北：中华佛学研究所，2000。

略加考察：一是慧远法性思想的内涵与实质问题；二是慧远思想中的神的本质与功能问题。文末还会简略揭示其法性思想的理据以及切实理解此思想的重要性。

二、慧远法性思想的内涵与实质

所谓法性即法的体性、本性或性质，是大乘佛学揭示出的一切诸法的终极真相，在其理论系统中具有至关重要的地位，可以说大乘佛教在理论上显明的、在实践上追求的无非是这法性。而由于法性可以从不同的侧重点和角度加以论道，因此它就有种种内涵与实质相同的异名，如理境上除了法性一名外，还可以叫做空性、实性、实相、真性、真如、如如、如来藏、佛性等等，在果位上则有如来、佛、法身、解脱、涅槃等等称谓。

慧远的法性思想也具有这样的重要性和复杂性。尽管慧远专论法性问题的《法性论》已佚，但从他传世的相关文字中仍能确切地把握他对这一问题的见地。众所周知，《法性论》有两句标宗的文字在后人相关史传中保存了下来，这就是“至极以不变为性，得性以体极为宗”。[①] 文中的“至极”和“极”的直接所指是佛或涅槃，[②] 从法性的角度则可以说即指法性，所以这两句话可以做这样的今译：“法性的体性是不生不灭性，而证得这不生不灭的法性的心要则是体证法性。”

慧远确实肯定不生不灭的法性是实有的，因为他本人就就明确地表达了这一立场：

> 自问云：“性空是法性乎？”答曰：“非。性空者即所空而为名，法性是法真性，非空名也。”[③]

慧远认为，性空是就佛法否定实体或自我而言，所以要用“空”这个遮诠性的名称；他所说的法性与此不同，是诸法具有的真实性质，因此

---

① 梁·释慧皎：《高僧传》卷六《释慧远传》，汤用彤校勘本，页177。

② 梁·释慧皎《高僧传》卷六《释慧远传》说：

> 先是，中土未有泥洹常住之说，但言寿命长远而已。远乃叹曰：“佛是至极，至极则无变，无变之理岂有穷耶？”（同上）

③ 此为元康《肇论疏》卷上引慧远《法性论》语。（《大正藏》第45卷，页165上。）

是表诠性的指称，也就是说法性是实有的。

现在我们要问，慧远所说的法性实有是什么意思？陈朝慧达曾在《肇论疏》中述慧远法性义说：

> 庐山远法师本无义云：因缘之所有者，本无之所无。本无之所无者，谓之本无。本无与法性，同实而异名也。[①]

我们能否据此将慧远的法性义归于僧肇（384～414）所破的本无义呢？[②] 为了回答这个问题，我们得先对当时的本无义略加介绍。慧远之前，本无这个概念的运用非常广泛，“广义言之，则本无几为般若学之别名”。[③] 而依本无立宗者，主要有道安（312或314～385）、竺法深和竺法汰（320～387）三家，其中道安所持为本无宗，而法深、法汰所持为本无异宗。[④] 据吉藏（549～623）说，两者对本无的理解颇有差异：

> 释道安明本无义谓：无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在未（当为末）有，若诧心本无，则异想便息。睿法师云：格义迂而乖本，六家偏而未即。师云：安和上凿荒途以开辙，标玄旨于性空，以炉冶之功验之，唯性空之宗最得其实。详此意，安公明本无者，一切诸法本性空寂，故云本无。此与方等经论、什肇山门义无异也。次琛（当为深）法师云：本无者，未有色法，先有于无，故从无出有。即无在有先，有在无后，故称本无。[⑤]

道安的“无在万化之前，空为众形之始”之说，容易被人理解为在不断相续的因果之前、万象纷呈的诸法之始存在着一个开物成务、化生万

---

① 陈·释慧达：《肇论疏·不真空论疏》，《大日本续藏经》第1辑，第2编乙，第23套，第4册，页429背上～下。

② 僧肇评破的本无宗是否包括道安的本无义，学界有不同意见，今姑且以为包括之。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》第九章，《汤用彤全集》第1卷，石家庄：河北人民出版社2000年第1版，页181。

④ 参汤用彤前揭书，页180～190。

⑤ 隋·释吉藏：《中观论疏》卷二末，《大正藏》第42卷，页29上。

物的本源——无，或许正因此慧达才指道安“不能悟诸法本来是无”，[①] 而以为为僧肇所破。但据《名僧传抄·昙济传》引昙济《六家七宗论》述道安本无义语，这两句话的意思“非谓虚壑之中能生万有也”，[②] 恰恰不能这样理解。所以，我还是取僧叡（即吉藏引文中的睿法师）、吉藏之论，以为道安的用语虽然“偏而未即”，但其本无义旨在彰显“一切诸法本性空寂”，是“最得其实”者；而以法深为代表的“无在有先，有在无后”、“从无出有”的本无异义才是混杂于道玄家所倡的本源式的无。

如此，则僧肇所破亦应如吉藏和元康[③]所说，是法深、法汰所倡的本无异宗：

> 本无者，情尚于无多，触言以宾无。故非有，有即无；非无，无亦无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳，何必非有无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉！[④]

僧肇批评本无家不理解佛法的空性思想，将不落二边、处中不二的非有非无误解成了一无到底的顽空。这与法深、法汰的本无异义正相协合。

作为道安的高足，慧远的法性思想所宗的本无义不当是法深等人的本无义，而应是道安的本无义。这一立论可从其所作《大智论抄序》的如下论述中得到充分证明：

> 无性之性，谓之法性；法性无性，因缘以之生；生缘无自相，虽有而常无；常无非绝有，犹火传而不息。[⑤]

这段话，有人予以道玄本体论式的解释，窃以为不妥。为了较为准确地把握慧远这段话的真实思想，我们不妨联系龙树（约 150～250）《中

---

① 陈·慧达：《肇论疏·不真空论疏》，《大日本续藏经》第 1 辑，第 2 编乙，第 23 套，第 4 册，页 429 页背上。

② 《名僧传抄》（我用的是坊间流行但未标明刻印社的线装本），页 15。

③ 元康说见《肇论疏·不真空论疏》。（参：《大正藏》第 45 卷，页 171 下）

④ 后秦·释僧肇：《肇论·不真空论》，《大正藏》第 45 卷，页 152 上。

⑤ 梁·释僧祐：《出三藏记集》卷十，《大正藏》第 55 卷，页 76 上。

论》的相关论述来进行解读。

慧远作《大智论抄序》时，《中论》已译出两年[①]，想来慧远已然得睹该论。即便他未能亲炙该论，由于该论的思想与《大智度论》并无二致，我们也完全可以借用其中的相关法义来帮助了解慧远的法性思想。龙树《中论》有一偈云：

以有空义故，一切法得成，若无空义者，一切则不成。

这是龙树为评破那些妄责他的空性义不能成立诸法者而做的回答，其意思照青目释是：

以有空义故，一切世间、出世间法皆悉成就；若无空义，则皆不成就。[②]

也就是说，正因为诸法的体性是性空，世间的一切有漏法和出世间的一切无漏法才得以成立；如果诸法的体性实有不空，一切法反而不能成立。当然，这里的空性与诸法的关系不是本源与派生物的关系，而是相即不二的性相关系。以此为参照，我们便知道，尽管慧远以薪与火的关系来譬喻有与空的关系虽然有予人二分空有的印象，但他要表达的思想仍然十分清楚：法性是没有自性的性质；正因为法性没有自性，种种因缘法能够产生；因缘所生法因为没有自性，所以虽有而实空；因缘所生法虽空而非与有隔绝的虚无，犹如在异薪中传烧不息的火一样不生不灭。这与龙树所持完全一致。

这一理解还可以得到较为可靠的旁证支持。关于本无义，慧远弟子宗炳（375～443）亦有一明文论述：

佛经所谓本无者，非谓众缘和合者皆空也。垂荫、轮奂处物自

---

① 据竺沙雅章先生说，慧远的《大智论抄序》作于411年（参竺沙雅章编：《庐山慧远年谱》，载木村英一编集前揭书，东京：创文社1962年发行，页543），而据昙影《中论序》，该论译于后秦弘始八年（409）（参梁·释僧祐：《出三藏记集》卷十一，《大正藏》第55卷，页77中），中间正好两年之隔。

② 龙树著、后秦·鸠摩罗什译：《中论》卷四《观四谛品》，《大正藏》第30卷，页33上。

可有耳，故谓之有谛；性本无矣，故谓之无谛。[1]

这是宗炳针对何承天（370～447）对佛法空义的误解所做的解答。何氏将佛法的空误解为空无一物之空，宗炳告诉他，佛法的空并不是说没有种种现象（垂荫、轮奂之物），而是说种种现象自性本空；现象之有是俗（有）谛，自性之空是真（无）谛。宗炳归心慧远，故此说当可视为其法性思想的注脚。

综上所述，尽管慧远身处玄风大煽之际，而他本人早年更一度服膺老庄，[2] 因此在讲说著文时多以“无”指称法性、空性或涅槃，[3] 阐述问题的方式亦带有浓厚的道玄体用、本末论结构色彩，[4] 但这只能说明他在精通佛理的基础上借用了道玄的名相和论述方式（这是道安特许他“不废俗书”的根本原因），而不能说明他的法义亦混同于道玄了。就其究竟归趣论，如果说慧远肯定法性实有，他肯定的是诸法实有空性，而不是诸法具有实体性。

三、慧远思想中的神的本质与功能

初看之下，此处谈论慧远思想中的神有点令人不解，实际上下文的论述将显示，他的神就是从另一角度说的法性。

方立天先生已指出，神这一概念在中国佛学中有多重含义，如精神、灵魂、佛性、法身等，但在慧远那里，神主要是指法身，[5] 此诚为高见。在慧远的思想中，神确实只能被理解为法身，慧远弟子宗炳秉承

---

① 刘宋·宗炳：《难白黑论》，《弘明集》卷三，《大正藏》第52卷，页18上。

② 慧远于《与隐士刘遗民等书》中尝云：“每寻畴昔，游心世典，以为当年之华宛也。及见老庄，便悟名教是应变之虚谈耳。”（唐·释道宣：《广弘明集》卷二十七，《大正藏》第52卷，页304上。）

③ 例如他在《大智论抄序》中说：“生缘无自相，虽有而常无；常无非绝有，犹火传而不息。”（梁·释僧祐：《出三藏记集》卷十，《大正藏》第55卷，页76。）文中的“无”就是空的异名。

④ 如其《沙门不敬王者论》云：“泥洹不变，以化尽为宅；三界流动，以罪苦为场。化尽，则因缘永息。”（梁·释僧祐：《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，第30页下。）又云：“古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言。此但方内之阶差，而犹不可顿设，况其外者乎？”（同上书，页31上。）这些论议都是显例。

⑤ 前揭书，页130－133。

其命意而作的《明佛论》[1] 就直接将神称为法身："无生则无身，无身而有神，法身之谓也。"[2] 又称形尽而不灭之神为法身常住："夫火者薪之所生，神非形之所作，意有精粗，感而得形随之，精神极则超形独存。无形而神存，法身常住之谓也。"[3]

由于这一问题对下文进一步展开论述比较重要，因此此处有必要对慧远著作中关于神这个概念的用法予以更为详细的考察。在慧远传世的著作中，神作为实义词出现了42次，除了"拊之金石，则百兽率舞；奏之管弦，则人神同感"[4] 中的神应解读为神明外，其余41次无不是从不同角度论述法身，我们可以归纳为如下几类：

（一）赞叹法身精微难测、妙极无相者：

1. 夫幽宗旷邈，神道精微，可以理寻，难以事诘。[5]

2.（论者）不思神道有妙物之灵，而谓精粗同尽，不亦悲乎？（前揭书，第31页下）

3. 夫神者何耶？精极而为灵者也。精极则非卦象之所图，故圣人以妙物而为言，虽有上智，犹不能定其体状、穷其幽致。（前揭书，第32页上）

（二）彰显法身常住不灭者：

1. 火之传于薪，犹神之传于形；火之传异薪，犹神之传异形。前薪非后薪，则知指穷之术妙；前形非后形，则悟情数之感深。惑者见形朽于一生，便以为神情俱丧，犹睹火穷于一木，谓终期都尽耳。（同上）

2. 文子称黄帝之言曰：形有靡而神不化，以不化乘化，其变无穷。（前揭书，第31页下）

---

[1] 宗炳说，慧远离开道安后，"孤立于山，是以神明之化邃于岩林，骤与余言于崖树涧壑之间，暧然乎有自言表而肃人者。凡若斯论，亦和上据经之指云尔。"（刘宋·宗炳：《明佛论》，《弘明集》卷二，《大正藏》第52卷，页16上。）

[2] 《大正藏》第52卷，页10下。

[3] 刘宋·宗炳：《答何衡阳难释白黑论》，《大正藏》第52卷，页21上。

[4] 东晋·释慧远：《阿毘昙心序》，《大正藏》第55卷，页72下。

[5] 东晋·释慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页31上。

3. 假令神形俱化始自天本，愚智资生同禀所受，问：所受者为受之于形耶，为受之于神耶？若受之于形，凡在有形皆化而为神矣；若受之于神，是为以神传神，则丹朱与帝尧齐圣，重华与瞽叟等灵，其可然乎？其可然乎？（同上）

（三）称美法身妙用无方者：

1. 神也者，圆应无生，[①] 妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷。[②]

2. 形运以废兴自兆，神用则幽步无迹[③]。

（四）显示法身为色身根本而不离色身者：

1. 难旨全许地、火、风结而成身，以为神宅，此则宅有主矣。……若以感不由主，故处不以情，则神之居宅无情、无痛痒之知。神既无知，宅又无痛痒以接物，则是伐卉剪林之喻无明于义。若果有情，四大之结是主之所感也。若以感由于主，故处必以情，则神之居宅不得无痛痒之知。神既有知，宅又受痛痒以接物，固不得同天地间水火明矣[④]。

2. 夫神形虽殊，相与而化；内外诚异，浑为一体。（前揭书，第34页上）

（五）宣说法身为贪爱（“无明”、“贪爱”与“情”）所依体（根）者：

---

① “生”，《大正藏》本《弘明集》作“主”，这里据严可均校辑《全晋文》卷一百六十一改。（参严可均校辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》第3册，第2395页上，北京：中华书局1958年第1版。）

② 东晋·释慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页31下。

③ 东晋·释慧远：《庐山出修行方便禅经统序》，《出三藏记集》卷九，《大正藏》第55卷，页65下。

④ 东晋·释慧远：《明报应论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页33下－34上。

1. 化以情感，神以化传。情为化之母，神为情之根。情有会初之道，神有冥移之功。①

2. 无明为惑网之渊，贪爱为众累之府，二理俱游，冥为神用，吉凶悔吝，唯此之动。②

（六）阐明众生法身因贪爱而受缚者：

夫生以形为桎梏，而生由化有。化以情感，则神滞其本，而智昏其照。③

（七）笃信佛法圣典的归趣是证法身者：

1. 佛经所以越名教、绝九流者，岂不以疏神达要、陶铸灵府、穷原尽化、镜万像无像者也？④

2. 其（指《大智度论》——引者）为要也，发轸中衢，启惑智门，以无当为实，无照为宗。无当则神凝于所趣，无照则智寂于所行。寂以行智，则群邪革虑，是非息焉；神以凝趣，则二谛同轨，玄辙一焉⑤。

（八）主张证得法身需要如法修行者：

1. 是故洗心静乱者以之（指《达摩多罗禅经》——引者）研虑；悟彻入微者以之穷神也。⑥

2. 练神达思，水镜六府；洗心净慧，拟迹圣门。⑦

---

① 东晋·释慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页31下。

② 东晋·释慧远：《明报应论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页33中。

③ 东晋·释慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页30下。

④ 东晋·释慧远：《三报论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页34下。

⑤ 东晋·释慧远：《大智论抄序》，《出三藏记集序》卷十，《大正藏》第55卷，页75下。

⑥ 东晋·释慧远：《庐山出修行方便禅经统序》，《出三藏记集序》卷九，《大正藏》第55卷，页65下。

⑦ 东晋·释慧远：《阿毘昙心序》，《出三藏记集序》卷十，《大正藏》第55卷，页72下。

3. 夫称三昧者何？专思寂想之谓也。思专则志一不分，想寂则气虚神朗。气虚则智恬其照，神朗则无幽不彻。[①]

4. 此假修以凝神，积功以移性，犹或若夫尸居坐忘、冥怀至极、智落宇宙而暗蹈大方者哉？（前揭书，第351页上）

5. 体神合变，应不以方，故令入斯定者昧然忘知，即所缘以成鉴。（前揭书）

（九）肯定法身是修行者证得的终极解脱境界者：

1. 是故反本求宗者，不以生累其神；超落尘封者，不以情累其生。不以情累其生则生可灭，不以生累其神则神可冥，[②]冥神绝境，故谓之泥洹。[③]

2. 彼我同得，心无两对，游刃则泯一玄观，交兵则莫逆相遇，伤之岂唯无害于神？固亦无生可杀。[④]

3. 若然者，方将托鼓舞以尽神，运干铖而成化，虽功被犹无赏，何罪罚之有耶？（前揭书，第33页下）

4. 垢习凝于无生，形累毕于神化。[⑤]

上述法身九义可进一步摄为三义：（一）、（二）、（三）三义可归为法身的内涵和体性义，谓法身超言绝相、常住不灭、妙用无方；（四）、（五）、（六）三义可归为法身的在缠义，谓法身与无明和合，进而生贪爱，结肉身，造业受苦，法身遂被遮蔽；（七）、（八）、（九）三义则可归为法身的开显义，谓众生依佛法信解受持而开显法身。

或有人问，这与慧远在《大乘大义章》中阐述的法身思想似乎有不少差异，两者如何协调一致？综观慧远与罗什的通信，可见其法身观

---

① 东晋·释慧远：《念佛三昧诗集序》，《广弘明集》卷三十，《大正藏》第52卷，页351中。

② 自“反本求宗者”至“则神可冥”诸句亦见《沙门袒服论》，文字小异。（参：《大正藏》第52卷，页33页上～中。）

③ 东晋·释慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页30下。

④ 东晋·释慧远：《明报应论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页33中～下。

⑤ 东晋·释慧远：《庐山出修行方便禅经统序》，《出三藏记集序》卷九，《大正藏》第55卷，页66上。

有三大要义：一、“法身实相无来无去，与泥洹同像”；[①] 二、“法性生身是真法身，能久住于世，犹如日现”（同前揭书）；三、法身有色、实有。[②] 我以为，这里的法身三义其实就是上述以神为法身的（一）、（二）、（三）义；而法身所以没有神的其余诸义，我以为在与罗什的讨论中慧远是约佛果说法身，而他以神为法身时则是贯通境、行、果说法身。

既然慧远思想中的神是法身，那么这个从“法性生”的佛身实际上是修行者成佛后现证了的法性。依据佛教圣典，法身的功能就是在佛教信仰者修行的过程中引导他们反迷成悟：为六道众生化现千百亿化身，成为他们反邪归正的明灯；为地上菩萨显现报身，引领他们进修诸地，直至成佛而证得法身。尽管这法身所化现的化身身处六道，但我们也不能说他像六道众生一样要承受因果报应。如此，则在慧远研究中长期以来形成的一个观点就有必要加以纠正，这就是所谓“神是慧远因果报应思想中承担报应的主体”一说。窃以为，这种与佛教基本思想严重相悖的思想不是慧远的思想（我们在慧远的任何著作中都见不到这种思想），而是后人对慧远思想的严重误解。

那么，后人为什么会对慧远的法身思想产生如此严重的误解呢？我以为，导致这种不幸后果的首要原因是当时的神灭论者乃是在不同的立场和内涵上理解神这个概念的。

当时关于神的争论集中于神灭不灭这个焦点上。我们发现，在这场争论中，争论的双方尽管都在用同一个神的概念，但却都在自己对该词理解的范畴内与对方进行争论，两者之间实际上甚少真正的交锋。

我们先看慧远面对的神灭论者如何说：

> 神虽妙物，故是阴阳之化耳。既化而为生，又化而为死；既聚而为始，又散而为终。因此而推，故知神形俱化，原无异统；精粗

---

① 后秦·鸠摩罗什、东晋·慧远著：《鸠摩罗什法师大义》卷上，《大正藏》第45卷，页123上。

② 慧远在给鸠摩罗什的回信中，将鸠摩罗什的法身思想总结为三义，并对此处所引的一、二两义表示赞同，而对所谓“法身同化，无四大五根，如水月镜像之类”一义颇有异议，以为若无四大五根，诸佛既不能有法身，也不能显现化身，因此主张法身有色、实有。（详参：姚秦·鸠摩罗什、东晋·释慧远：《大乘大义章》卷上，《大正藏》第45卷，页125上～中。）

> 一气，始终同宅。宅全则气聚而有灵，宅毁则气散而照灭。散则反所受于大本，灭则复归于无物。反复终穷，皆自然之数耳，孰为之哉？若令本则异气，数合则同化，亦为神之处形，犹火之在木，其生必并，其毁必灭，形离则神散而罔寄，木朽则火寂而靡托，理之然矣。假使同异之分昧而难明，有无之说必存乎聚散，聚散气变之总名，万化之生灭。故庄子曰："人之生，气之聚，聚则为生，散则为死。"①

依上文，神灭论者是站在易道的立场上说明神的来源、性质、特征及其作用等等内容的。按照易道的说法，"一阴一阳之谓道，成之者性也，继之者善也"（《易传·系辞上》），"道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和"（《老子·四十二章》），万物无不由气所化生。神为万物中的一物，自然也源于阴阳二气的化生。神既然本于气化，那么尽管它所禀之气比形妙，能妙鉴万物，但并不具有不生不灭的特性，而是与形（肉体）一样有生有灭，气聚则生，气散则灭。或有人以为，神形所禀之气有粗妙之分，因此是不同的气，既是不同的气，则形尽神未必灭。神灭论者说，就算神另有其本源，但既与形相合，则必与形同化，而不能离形独存。

这是就人的精神或意识说神。稍后的神灭论者，如最著名的范缜（生卒年不详），虽然立论新颖、论证独特，以致对手"无以折其锋锐"，② 但观其"神即形也，形即神也，是以形存则神存，形谢则神灭也"③ 之说，其所谓神也不出此范围。这个意义上的神与慧远思想中的心相近（但两者对这同一对象的理解也大相径庭），而与其作为法身的神完全不是一回事。但是，由于慧远没有清楚地辩明他所谓神不灭是法身常住而非人的意识或精神不灭，这就为人们最终将慧远的神误解为因果报应的承担者埋下了伏笔。

其次，导致这种误解的另一个重要原因，是佛学界历来就有不少人在传统中国文化中的灵魂不灭的意义上使用神这一概念，并将它视为因

① 东晋·释慧远：《沙门不敬王者论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页32中。

② 梁·曹思文：《难范缜神灭论并二启诏答》，《广弘明集》卷九，《大正藏》第52卷，页59中。

③ 梁·萧琛：《难神灭论并序》引本论，《弘明集》卷九，《大正藏》第52卷，页55上。

果报应承担者。早在传为牟子（生卒年不详）所著的《理惑》里，我们就能见到这样的句子：

问曰："佛道言，人死当复更生，仆不信此之审也。"牟子曰："人临死，其家上屋呼之。死已，复呼谁？或曰：呼其魂魄。"牟子曰："神还则生，不还，神何之呼？曰：成鬼神。"牟子曰："是也。魂神固不灭矣，但身自朽烂耳。身譬如五谷之根叶，魂神如五谷之种实，根叶生必当死，种实岂有终已？得道身灭耳。[1]

有人怀疑佛教所说人死复生的道理，牟子借有地方存在着的人临死时其家人呼唤他（她）的习俗证明，家人所呼唤的就是死者的灵魂。他认为，人由肉体与灵魂（实即精神）两部分组成，两者的关系是种实（灵魂）与根叶（肉体）的关系，肉体有死亡，精神则会不会死。虽然人的肉体会死，但人死后这不死的灵魂继续作为其善恶业的报应的承担者，因此为了其灵魂有一好的归宿，人应当依佛教修行，所谓"有道虽死，神归福堂；为恶既死，神当其殃。愚夫暗于成事，贤智豫于未萌。道与不道，如金比草；善之与福，如白方黑"（同前揭书）。

这是中国佛教中较早将人的意识视为不死的灵魂并能承担果报的说法。

魏晋以降，这套说法就成为佛教界说明存在三世因果、三世因果皆有报应的主调，只是有所开展和深化而已。而神灭论者亦多以形神不相离来驳难神不灭论者的立论。因此，后世凡论及佛家所说的神，便率皆以之为因果报应的主体。在这种语境中，如果不详细辨别，慧远思想中的神被混同为不死的灵魂并沦为因果报应的主体自然是不可避免的结局了。

那么在慧远思想中，因果报应的承担者是什么呢？此主体不是神而是心，这在他的如下论述中得到了清晰的阐明：

受之无主，必由于心。心无定司，感事而应。应有迟速，故报有先后。先后虽异，咸随所遇而为对。对有强弱，故轻重不同。斯

① 后汉·牟子：《牟子理惑》，《弘明集》卷一，《大正藏》第52卷，页3中。

乃自然之赏罚，三报之大略也”。[1]

慧远宣示，报应的承担者不是某种主宰，而是众生的心。众生的心并无定性，随因缘相感而产生相应的意业。心与因缘的感应有快慢之分，所以他受到的报应有先后之别。报应虽有先后，但都是对与心相感的因缘的回应，而回应有强弱之殊，所以报应有轻重之异。自然，这个心是佛法所说的染污心。至于此心如何产生？它与神是什么关系？它具体如何承担因果报应？它如何转染成净而证得法身？它与中国传统的灵魂思想有什么区别？这些问题慧远都所有论述，但专门探讨这些问题则超出本文的范围了。

四、慧远法性思想的理据以及切实理解此思想的意义

众所周知，由于慧远主张的法性、法身有色、实有的法性观与罗什所持法性、法身无色、本空的实相观在教相上具有很大差异，因此罗什曾经对慧远的这种思想提出过批评。现在，我们想进一步追问的是：罗什是在什么意义上批评慧远的法性思想的呢？为了弄清这一点，我们须先将慧远询问罗什的原话引出来：

远问曰：经说法性，则云“有佛无佛，性住如故”；说如，则明受决为如来；说真际，则言真际不受证。三说各异，义可闻乎？又问：法性常住为无耶，为有耶？若无如虚空，则与有绝，不应言性住；若有而常住，则堕常见；若无而常住，则堕断见；若不有不无，则必有异乎有无者？[2]

慧远所问的问题有二：一是《大智度论》中有关法性、如、真际这三个概念的内涵与相互关系问题；二是法性常住的真义问题。第二个问题是其中的核心，大意是说：法性常住非谓与诸法（有）隔绝的虚无常住，因为虚无根本不是诸法之性，不应说这样的性常住；法性常住不是

---

① 东晋·释慧远：《三报论》，《弘明集》卷五，《大正藏》第52卷，页34中。

② 姚秦·鸠摩罗什、东晋·慧远：《鸠摩罗什法师大意》卷中，《大正藏》第45卷，页135下。

指诸法本身常住，因为这种说法无疑是常见；法性常住也不是指诸法皆不存在意义上的常住，此说则不免于断见；那么，不落断常二边的法性常住是否另有所指呢？

鸠摩罗什认为潜藏着戏论法性的危险，故他在答书中开篇就说：

> 《大智度论》广说五事，所谓断一切语言道，灭一切心行，名为诸法实相。诸法实相者假为如、法性、真际，此中非有非无尚不可得，何况有无耶？以忆想分别者各有有无之难耳。若随佛法寂灭相者，则无戏论；若有无戏论，则离佛法。（同前揭书）

依鸠摩罗什的论述，法性、如、真际等等都是诸法实相因缘而有的假名，至于实相本身则离一切相，对它说有说无或非有非无都难免堕入戏论。罗什从究竟寂灭的实相本身来说法性，确实是了义之谈。但是，这是否意味着慧远之说就是某种意义上的戏论呢？我以为不能这么说，理由是：慧远是从不同的角度谈论法性的，所以不妨说法性实有。

慧远重于从众生修行的角度来观察和讨论佛教问题，这与罗什重在从理境直显法性实相有所不同。从修行角度看，如果不藉有证空，无有是处。正是在这个意义上，佛经说法性常住，说众生要当离生死求涅槃，说佛证法性、获三身。如《大般涅槃经》中佛陀就对憍陈如说：

> 憍陈如！色是无常，因灭是色，获得解脱常住之色，受、想、行、识亦是无常，因灭是识，获得解脱常住之识。憍陈如！色即是苦，因灭是色，获得解脱安乐之色，受、想、行、识亦复如是。憍陈如！色即是空，因灭空色，获得解脱非空之色，受、想、行、识亦复如是。憍陈如！色是无我，因灭是色，获得解脱真我之色，受、想、行、识亦复如是。憍陈如！色是不净，因灭是色，获得解脱清净之色，受、想、行、识亦复如是。憍陈如！色是生、老、病、死之相，因灭是色，获得解脱非生、老、病、死相之色，受、想、行、识亦复如是。[①]

---

① 北梁·昙无谶译：《大般涅槃经》卷三十九《憍陈如品》，《大正藏》第12卷，第590页下。

佛陀于此即将佛的法身视为远离无常、苦、空、无我的五阴而证得了常、乐、我、净的五阴的佛身。

其实，当从修行的角度说法性或涅槃时，般若经典与中观家也不破法性或涅槃本身的存在，所破者乃是众生的执著，例如《大智度论》就说：

> 不得言涅槃无，以众生闻涅槃名生邪见、著涅槃音声而作戏论：若有若无。以破著故，说涅槃空。若人著有是著世间，若著无则著涅槃，破是凡人所著涅槃，不破圣人所得。何以故？圣人于一切法中不取相故。（前揭书，第288页下）

所谓“不得言涅槃无”、“不破圣人所得”，就是肯定圣人所得的涅槃存在。鸠摩罗什本人亦云：

> 先言无四大五根，谓三界凡夫粗，法身如法相寂灭清净者，身亦微细。微细故，说言无如欲界天身，若不令人见则不见也。色界诸天于欲界天亦尔。又如欲界人得色界禅定，有大神通，而余人不见，以微细故。又如禅定无数色虽常随人，而不可见，虽有而微，微故不现。菩萨四大五根复微于此，凡夫二乘所不能见，唯同地以上诸菩萨及可度者乃能见耳。又如变化法中，说欲界变化色依止欲界四大，色界变化色依止色界四大，菩萨法身如是，似如变化。然别自有微细四大五根神通，非可以三界系心及声闻心所能见也；若得菩萨清净无障碍眼，乃能见之。（同前揭书，页130上）

这无疑也肯定了佛菩萨法身有清净色。

既然如此，我以为鸠摩罗什的批评主要是担心慧远的说法引起人们的误解而产生执著，并不是直接指责慧远，慧远的见解本身与诸佛菩萨的经典无有违碍，与罗什本人的见解亦只是侧重点的不同，实质上并不矛盾。

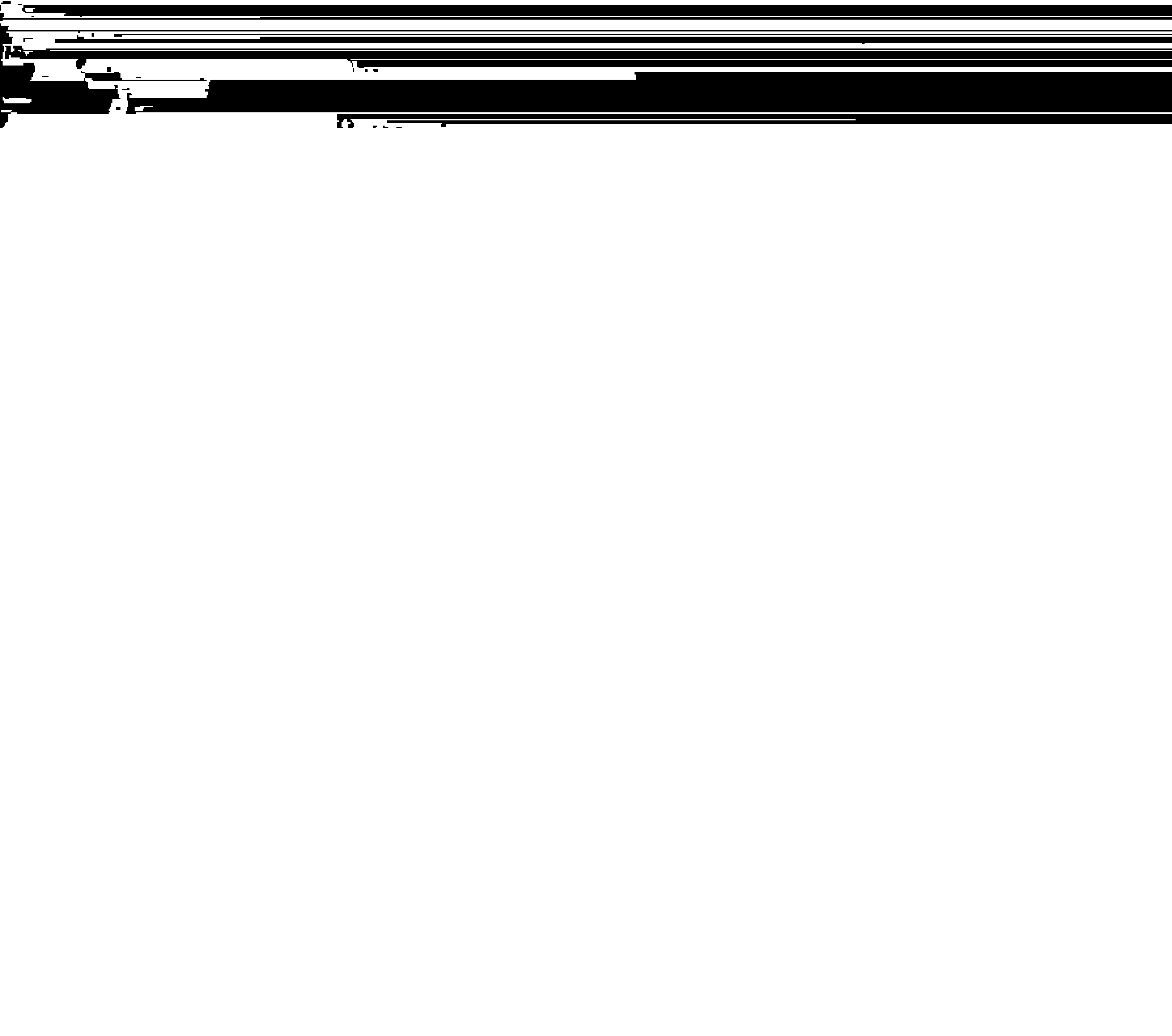
切实地理解慧远大师的法性思想，意义相当重大。首先，它是恰当地把握慧远的整个思想的基础。法性思想是慧远整个教理系统的起点和终点，也是其修行实践的基础和归趣，如果不能切实地把握这一理论，

其因果报应思想、归心净土的修行实践乃至沙门不敬王者的立场都很难得到切己的理解，慧远就说过："苟未统夫旨归，亦焉能畅其幽致?"[①]

其次，它是合理地评价佛教义学中国化的重要条件之一。慧远在相关的如来藏系经典传入中土前就依表诠门创发了"泥洹常住"说，为涅槃常住说盛唱于中国开了先声。他的这种义理开展当然是佛教义学的某种中国化。但是，如何才能恰当地估价这种中国化的性质呢？我以为，如果我们首先不能深入慧远等大德们的思想系统本身，全面厘清他们的思想与中国传统思想在内涵、归趣等等方面的差异，要合理地谈论佛教的中国化是很困难的。依据本人的浅见，窃以为至少在慧远那里，佛教的中国化是在谨守释迦本怀的前提下的中国化，即仅仅是佛教义理开展的侧重点、论述问题的方法和语言运用等方面的中国化，而不是在根本上偏离了释迦本怀的道玄化。

---

① 东晋·释慧远：《明报应论》，《大正藏》第52卷，页33中。



论 诗 教

张 须

孔门诗教，论者众矣。余尝观于《论语》而知其重要，观于《左传》而益知其所以重要之由。今请就二经而推明之。

《论语》："子以四教：文、行、忠、信。""文"者，《诗》、《书》也；"行"者，礼也；"忠、信"则礼之本，《记》所谓"忠信之人可以学礼"者也。"文"中虽包《诗》、《书》，而《诗》为尤急。观《论语》记弟子问难多矣，其以《书》为问者，仅子张问"高宗谅阴"一事。盖古文艰奥，读者宜希。试观孔子偶为弟子道尧、舜咨命之言，汤、武誓师之意，以及武王施政大端，其弟子便笔而识之，缀于《论语》之末。使皆通习，何待笔存？而《诗》则不大侔矣。何也？《诗》主讽诵，原不专以竹帛为限，又非必悉待训解而后知。孔子有言："小子何莫学乎诗?"斯语也，固见孔子溥遍提倡，初无中人上下之分。而"何莫"二字，更见孔子但居倡导之地。孔子教人：不愤不启，不悱不发。故敷陈其端，引而不发，以促其自学，则有之耳。定非若今学校之排定课业、刻期讲授也。《论语》又记陈亢问伯鱼有无异闻。伯鱼对曰：

> 尝独立，鲤趋而过庭。曰：学《诗》乎？对曰：未也。不学《诗》无以言。鲤退而学《诗》。他日又独立，鲤趋而过庭。曰：学礼乎？对曰：未也。不学礼无以立。鲤退而学礼。

斯既见孔门通习，惟斯二者；又可见《诗》之为经，本可自习，玩“退而学《诗》”之语而可知也。

若问“不学《诗》无以言”之语当作何解？此则朱子曾注之矣：“事理通达，而心气和平，故能言。”吾谓朱子所云，是乃能言之本，所谓“有德者必有言”也。孔子尝恶巧言，尝恶佞者，知其所谓“言”自非如簧如流之谓。然必谓事理通达而心气和平然后能言，则又是据德依仁之事，而不可尽责之于《诗》。窃谓孔子斯语仍当于言语本身求之。盖《诗》者，孔子所雅言也。“雅言”云者，郑玄谓“读先王典法，必正其音，然后义全，故不可有所讳。”清刘台拱谓“夫子生长于鲁，不能不鲁语。惟诵诗读书执礼，必正言其音，所以重先王之训典，谨末学之流失。”须案古者于《诗》皆曰“诵”、曰“咏”，则正音之事，重要可想。岂有读音不正而发言近雅者乎？不宁唯是。《论语》又记孔子诏伯鱼之语曰：“女为《周南》、《召南》矣乎？人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与？”“二南”乃周王业所起，《诗》之正《风》，弦歌莫先焉。其合乐也，用之乡人，用之邦国，在参与者固不容不知。其或不歌而诵，微言相感，要亦宴会之常。我不知诗，则不能赋诗；其音不正，则赋诗而人不喻。又因己不知诗，则他人赋诗，己亦不喻，则于交际为有缺憾；岂惟有憾，窘莫甚焉。《颜氏家训》《勉学》篇，所谓“蒙然张口，如坐云雾”，即孔子所谓“正墙面而立”之实写矣。如是应对之际，岂足厕于士君子之林？故曰“不学《诗》无以言”也。春秋“君子”，犹后世所谓绅士。聘问交接之间，威仪言辞，居极重要之地位。虽至交友，亦复如是。曾子曰：“君子以文会友。”此所谓“文”，即《诗》是矣。会集朋友，称《诗》见意，此其所以为“君子”之行。其父曾皙，因孔子问其所志，固已自道暮春会友之乐，而终之以“咏而归”矣。曾子学礼最深，尤重威仪文辞之事。虽至病而在床，而其对孟敬子之言，犹殷殷以君子所贵三事相语。叩其内容，则动容貌斯远暴慢一也，正颜色斯近信二也，出辞气斯远鄙倍三也。此三事乃当时贵族在容止方面之必要条件。无之则召藐，有之则生畏。曾子以孟孙为鲁卿，故将死而切言之，即孔子所谓“临之以庄则敬”者也。就中“出辞气”之何以能不“鄙倍”，则非学《诗》能为“雅言”，莫由致此。一般读书人每将曾子口中之“君子”滑过，而不知其乃正针对孟孙而发也。故在春秋之季，诗教为贵族及求仕者必习之科，此中极富阶级意味。

孔子于《诗》既重读音，即以同一理由而有正乐之事。《论语》："子自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。"《诗》皆入乐，故正乐即以编《诗》。世传孔子删《诗》，实乃不考之言。《论语》又云："《诗》三百，一言以蔽之曰：思无邪。"斯言也，一可见当时之《诗》原存三百，一可见孔子皆许其无邪，故孔子未尝删。世儒徒见孔子曾言"放郑声，……郑声淫。"因疑其与"无邪"之语有所触碍。不知"淫"与"邪"不同。"淫"者指乐音而言，"邪"则指诗意而言。《郑风》虽存溱、洧之诗，要亦谣俗之常，自孔子观之而非"邪"也。所不取者，乃在其声之"淫"，淫则与雅乐相乱。《左传》所谓"五降之后，不容弹矣。于是有烦手淫声，慆堙心耳，乃忘平和，君子弗听"者也。如谓"淫"为媟渎之事，则《桑中》之诗，明有淫行，孔子何以不云"鄘声淫"乎？是知孔门诗教，用之应对为最急，而雅言与正乐二者又复相为表里。《论语》记"子之武城，闻弦歌之声"，此由子游本在文学之科，又当孔子正乐之后，故能以弦歌行其诗教也。又记"孺悲欲见孔子，孔子辞以疾，将命者出户，取瑟而歌，使之闻之"。窃谓此所歌之诗篇，必孺悲所曾习之者。孔子此举，不唯使知无疾而已，又必使之闻歌而知其取义所在，然后教诲之皆因乐而传。孺悲曾学士丧礼于孔子，故知孺悲必能解孔子之歌诗也。

至于孔子之于弟子，何为而必置重诗教如是？是当明白当时之背景。盖春秋者，一国际相竞之局也，而鲁又其弱小者也。弱小之国，政事为先，辞令亦切。孔门列德行、言语、政事、文学为四科，此四者皆具有绝大之实际性。"文学"所包，诗教为大，他三事亦皆为诗教之一环。

> 子曰："《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。"
>
> 又曰："诵《诗》三百，授之以政不达；使于四方，不能专对。虽多，亦奚以为？"

所谓"观"者，政事上事，盖能观列国之政治而知其得失，则可授之以政而能达矣。今之政治学，有专门著述；古人论政，惟资训典，而《诗》固王迹之所存也。所谓"兴"，所谓"群"与"怨"，则德行上事。"温柔敦厚"，"发情止义"，是成教之大者。至于"使于四方"云云，斯又与"言语"相通。如会稽章氏说：诗教在战国，即为纵横之

家，相需之切，不难想见。此义章氏已备言之，不复缕缕。鲁既为弱小之邦，德行政事，固不容忽。而言语尤以讲求为急。观于郑国为命，乃至需裨谌、世叔、子羽、子产四人之力。子羽仕郑，本为行人。传称"公孙挥能知四国之为"，故为命必参加焉。郑尚辞命，鲁亦宜然。孔子非为弟子言之，为鲁国言之也。《左传》襄二十五年，郑子产献捷于晋。士庄伯诘难多端，子产侃侃不穷，至庄伯不能诘，复于赵文子。文子曰："其辞顺，犯顺不祥。"乃受之。仲尼曰：

> 志有之：言以足志，文以足言。不言，谁知其志？言之无文，行而不远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功，慎辞哉！

孔子之赞子产，非为史家言之，为鲁国言之也。又襄二十七年向戌弭兵之会，诸侯之使皆斌斌有礼。"仲尼使举是礼也，以为多文辞。"注家或不得孔子之意。愚谓仲尼观世，既重文辞，则于此会或亦有取乎尔也。吾观春秋士大夫，每有宴集，其间称引诗句，殆已习之若流，不啻若自其口出矣。而引《书》则相形见少，此必当时诵《诗》者多之故。因知孔门未设教前，诗教之人人心耳，已成一般现象。既成一般现象，即为士夫应对所必需。况鲁之立国，交邻为急，称诗一语，胜于徒说千万。此皆先民"法语之言"，当之者谁不折服乎？而引《诗》而外，又有赋《诗》之事。赋《诗》有二：一为自赋。如闵二年书许穆夫人赋《载驰》，郑人为高克赋《清人》，此乃记二《诗》所自始者也。一为赋昔人之《诗》以见意者。此在襄公之世，为者最多，可谓一时风气所在。赋者断章取义以施诸人，受施者亦必断章以为答赋。脱非所安，又须有辞。设竟不知，直同笑柄。如左襄八年，士丐聘鲁，赋《摽有梅》，季武子曰："谁敢哉？"此即武子解士丐赋诗之意，而谓有所不敢承也。继则武子答赋《角弓》，又赋《彤弓》，士丐亦援城濮受弓子王之故事以为对。又襄十六年叔孙豹如晋，见中行献子赋《圻父》，献子即曰"偃知罪矣"。见范宣子，赋《鸿雁》之卒章，宣子即以援鲁自任。此等可见当时赋《诗》，矢口而发，其为用几无异于代言，而又不伤于直致。《春秋》所称"微而婉"者，窃于赋《诗》乎见之。其或未尝学问，不解所谓，有类伧荒者，史亦往往摭存其事。如襄二十八年齐庆封奔鲁，叔孙穆子食庆封，庆封氾祭。穆子不说，使工为之赋《茅鸱》，亦不知。夫当春秋赋《诗》高潮方盛之时，有此笑柄，真有

彼何人斯之叹矣。鲁弱小之国，幸为诗礼旧邦，讲求尚易。孔子既许郑国之有文辞，而又曰“不学《诗》无以言”，岂惟鄙倍是远，实乃交邻所资。然若不观《左氏》所存诸例，则又岂能深知学《诗》之真可代言，有足为折冲樽俎之助者乎？

赋《诗》高潮既在襄公之世，是乃孔子童年时代有此背景，则其重诗教也固宜。迨昭十八年，《左氏》始书“原伯鲁不说学”事。伯鲁周人而乃有此，则他国为可知。是故春秋襄、昭之世，实为诗教绝续之交。襄公之时，能赋《诗》及答赋者，惟晋、郑、鲁、卫二三世卿耳。昭公之世，老成既逝，新贵族又或多起微贱，不闲典籍，故能者颇稀。即有能者，而坐多庆封，则亦宁以不赋为是。故昭公之世，引《诗》、赋《诗》遂皆绝少。定公更少，至哀公直不见一例。仅哀二十一年记齐人之歌曰：“唯其儒书，以为二国忧。”斯又其时轻儒之征也。特诗教终为儒家本务，故孟子犹善说《诗》；荀卿著书，于《诗》亦动有称引。战国诸子，斯为仅见。若乃国际相与，但凭辞说，更无赋《诗》之事。魏文侯贤者，犹且厌闻古乐，则下焉者可知。礼坏乐崩，《诗》亦无用。昔也《诗》为贵族子弟所共习，朝聘宴享，《诗》以代言；今也布衣可取卿相，储能之事，但在揣摩形势而已。况乎骚、赋代兴，四言诗直无创作之事，夫唯不诵，是以不习为。其间纵有谲谏，亦以隐语或辞赋代之。《国策》载温人之周，自谓非客。有诘之者，则曰：“臣少而诵《诗》，……普天之下，莫非王土。”综览《国策》全书，亦仅见此温人曾诵《诗》耳。余以古诗流而为赋，在文学史上要为一大变动。而孔门之置重诗教，其文学一科，几于诗外无事，在当时已伏“崇极而圮”之机。其间设教之由，自应有其时代需要。孔子重视实用之学，凡其所教，多切人事，比勘之功，所不容忽。故援《论语》为经，以《左氏传》所存事例为纬，为综合之论究如右。甚冀海内治文学史者，能本所见以益所闻，则幸甚！

三十七年三月二十九日，草于徐州。

原刊：《国文月刊》第六十九期

诗六义说

胡韫玉

六义即六诗，见于《周礼·春官》："大师教六诗：曰风，曰赋，曰比，曰兴，曰雅，曰颂。"而《诗大序》则言风赋比兴雅颂为诗之六义，记之于下。

《诗大序》云："《关雎》，后妃之德也，风之始也，所以分天下而正夫妇也。故用之乡人焉，用之邦国焉。风，风也，教也，风以动之，教以化之"，（中略）"故正得失，动天地，感鬼神，莫近于诗。先王以是正夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。故诗有六义焉：一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂，上以风化下，下以风刺上，主文而谲谏，言之者无罪，闻之者足以戒，故曰风。至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，有变风变雅作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性，以风其上，达于事变而怀其旧俗也。故变风发乎情，止乎礼义。发乎情，民之性也；止乎礼义，先王之泽也。是以一国之事，系一人之本，谓之风；言天下之事，形四方之风，谓之雅。雅者，正也，言王政之所由废兴也。政有小大，故有小雅焉。颂者，美盛德之形容，以其成功告于神明者也"。

《大序》所言六义，风雅颂则有解说，赋比兴则无解说，而风言之尤详。盖六义可分为二：风雅颂者诗之体，赋比兴者师之用。赋比兴即在风雅颂之中，非离风雅颂别有所谓赋比兴也。兹详风雅颂赋比兴之名义于下：

风 《说文》“风，八风也。风动虫生。故虫八日而化，从虫凡声。”引申为风化之风。郑注《周礼》云：“凡言圣贤治道之遗化也。”又引申为风教、风俗、风刺之风。盖风教风刺皆圣贤治道遗化之所存。而风俗之成，实风教风刺之所养。故《诗》之为风，有三教焉。陈启源《毛诗·稽古篇》云：“诗有六义，其首曰风。”大叙论诗之义最详，约之止三意，云“风天下而正夫妇”，又云“风以动之教以化之”，又云“上以风化下”，此风教之风也；云“下以风刺上，主文而谲谏”，又云“吟咏性情以风其上”，此风刺之风也；云“美教化移风俗”，又云“以一国之事系一人之本言天下之事形四方之风”，此风俗之风也。余所言风，则专目国风。要之风俗之风，正当国风之义矣。然必有风教而后风俗成，有风俗而后风刺兴。合此三者，国风之义始备。按陈氏此言颇晰，惟当其朔也。风俗之成，由于风教、风刺之兴，由于风俗及其后也。必上下相与有成，而后风俗美焉。吾故谓俗之风，实风教风刺所养也。

雅 《说文》：“雅，楚乌也，从佳牙声。”朱骏声云：“假借为谓。”《说文》：“谓，知也。”又《说文》：“疋下古文以为大雅字。”疋字隶体似正，故传会训正。其实古文借疋为谓，后又借雅为谓也。段玉裁云：“《说文》记下云‘疋也’”，是为转注。疋疏古今字，按二说以段说为是。言天下之事，形四方之风，谓之雅。雅者正也，言王政所由废兴也。政有小大，故有小大雅。是则雅者，记四方之风俗，与王政废兴之所由，而其所以名雅者，则以音乐言之。惠氏周惕诗说云：“风雅颂以音别也。雅有小大，义不存乎小大也。”《自序》之言曰：“政有小大，故诗有小雅有大雅。小雅之名以立，而辨难之端起矣。”难之者曰：“常武六月同一征伐也，卷阿鹿鸣同一求贤也。大小何以分耶！”解之者曰：“常武王自亲征，六月不过命将，军容不同故也。卷阿为成王，鹿鸣为文王，天子诸侯尊卑有等故也。”难之者曰：“然江汉宜在小雅，成宣宜在大雅。”今何以或反之或错陈之也。其后朱晦翁则谓：“小雅燕飨之乐，大雅会朝之乐受厘陈戒之辞。”华严谷则谓：“明白正大直言其事者雅之体。纯乎雅之体者为雅之大，杂乎风之体者为雅之小。”章俊卿则谓：“风体语皆重复浅近，妇人女子能道之。雅则士君子为之也，小雅非复风之体。然亦间有重复，未至浑厚大醇。大雅则浑厚大醇矣。”三家之说，朱氏于理为长，然尤未离乎序之所谓政也。序既以政为言，则大小必有所指，此辨难之所以纷纷也。按《乐记·乙

师》曰：“广大而静疏达而信者，宜歌大雅；恭俭而好礼者，宜歌小雅。”《季札观乐》为之歌小雅曰：“美哉思而不贰，怨而不言”，为之歌大雅曰：“旷哉熙熙乎，曲而有直体”。据此，大小雅当以音乐别之，不以政之大小论也。如律有大小，吕诗有大小，明义不存大小也。按惠氏论大小雅甚是，此可从者也。

颂　《说文》：“颂，貌也。从页公声。”朱骏声曰：“段借为诵，颂者诵也。”按颂之假借有二说：一假借为诵，一假借为容。段借为诵者。《礼记》：“文王世子春诵夏弦”，注谓“乐歌也”。假借为容者，《说文》“容盛也”。《荀子儒效篇》云：“颂之所以为至者，取是而通之也。”杨注：“至为盛德之极。”余谓：“诗之名颂，兼有诵容二义。而容之义为多。”《周礼》郑注云：“颂之言，诵也，容也。诵今之德，广以美之。”《诗谱》曰：“颂之言，容天子之德，光被四表，格于上下，无不覆焘，无不持载，此之谓容。”于是和乐兴焉，颂声乃作，美其德容诵其声曰诵。序谓：“颂者美盛德之形容，是皆以容释颂也。”又按籀文，颂从容声作额，声必兼意，当是颂为貌之盛，引申为德之盛，不必假为诵，亦不必假为容也。惠氏周惕诗说曰：“《公羊传》什一而税颂声作诗序，美盛德之形容，以其成功告于神明者也。然雅诗、家父作颂，以鞫王讻，《左传》舆人之颂，原田每每，舍其旧而新是谋，刺亦可以言颂矣。国语、瞽献典史献诗师箴瞍赋蒙诵谏，亦可言颂矣。”按《礼记·学乐》：“诵诗舞勺”，“文王世子春诵夏弦”，“孟子诵其诗读其书”。《左传》使太师歌巧言之本章，太师辞师曹请为之，遂诵之。汉武帝定郊祀之礼，乃立乐府，采诗夜诵，师古注，夜诵者。其言或秘不可宣露，以是观之。比韵曰歌，举其辞曰颂也。岂宗庙之诗，既歌之而复诵之欤，抑歌者工而诵者又有工欤。既比其音，复诵其辞，俾在位者皆知其义，所以彰先王之盛德，故曰颂。至于所刺所谏，欲闻于其人之耳，故亦曰颂也。《乐记》曰：“清庙之瑟，朱弦而疏越，一唱而三叹。”又曰：“君子于是语，于是道古，岂颂之义也欤。”按惠氏之说，亦以颂释诵，然不如合容释之，而义更备也。

赋　《说文》：“赋，敛也。从贝武声”，段借为敷。《尚书·舜典》：“敷奏以言传陈也。”小《尔雅》：“敷，布也。”郑康成曰：“赋之言，铺陈政教善恶。”铺亦敷之借字。小《尔雅》：“铺，布也。”《广雅》：“铺，陈也。”朱考亭云：“赋者敷陈其事而直言之也。”此言得赋之为用，直言其事。吴鹤林曰：“赋直而比微，比显而兴隐”，故

毛公不称比赋。

比 《说文》："比，密也。二人为从，反从为比。"比为比密之比，引申为比此之比。因之事类相似亦谓之比。郑司农曰："比者，比方于物。"比见今之失不敢斥言，取比类以言之。朱考亭云："比者以彼物比此物"，即皆事类相似之训，惟其所以为比者，则颇有不同。陈启源《毛诗·稽古篇》云："比兴虽皆托喻，但兴隐而比显，兴婉而比直，兴广而比狭，比者以彼况此，犹文之譬喻，与兴绝不相似。"朱子释诗："凡兴义之明白者，即判为比。如螽斯绿衣匏有苦叶诸篇，本兴也，而以比目之。由是比兴二体，疑溷而难分。"又云："兴比皆喻，而体不同。兴者，兴会所至。非即非离，言在此，意在彼。其词微，其旨远。比者，一正一喻。两相比况，其词决，其旨显，且与赋交错而成文，不若兴语之用以发端，多在前章也。"焦循《毛诗》补疏云："比当如春秋决事比之比，犹例也。歌诗必类相维辟公，天子穆穆，奚取于三家之堂，列国赋诗，举以相觇，比之谓也。赋诗者有此义，作诗者亦有此义，夫妇可例于君臣，田野可通之都邑，陈古即以例今，写好反以见恶，庶几其用神而其义广也。此又比之别说也。

兴 《说文》："兴，起也。从舁从同。同，用力也。"兴为兴起之称，引申为一切兴起之称。《周礼·大司乐》："兴，道讽诵注。"兴者以善物喻善事，《论语》："诗可以兴。"注，"引譬连类也。"兴之为用，义亦犹是。郑司农曰："兴者托事于物。"郑康成曰："兴，见今之美，嫌于媚谀，取善事以喻劝之。"朱考亭云："兴者，先言他物以咏，起所咏之辞也。"即皆引譬连类之训。惟其所以谓兴者，则亦有不同。陈启源《毛诗·稽古编》云："诗人兴体，假象于物，寓意良深。凡托兴在是，则或美或刺，皆见于兴中。"又云："毛公独标兴体，朱子兼明比赋。"然朱子所判为比者，多是兴耳。惠氏周惕诗说曰："兴赋比合而后成诗。毛公传诗，独言兴，不言比赋，以兴兼比赋也。人之心思，必触于物而后兴。即所兴以为比而赋之，故言兴而赋比在其中。（中略）诗或先兴而后赋，或先赋而后兴。见其篇法错综变化之妙，毛诗独以首章发端者为兴，则又拘于法矣。文公传诗，又以兴赋比，分而为三。无乃失之愈远乎。"

以上所举六者之名义，略无出人，而其为用，则各有不同。风雅颂犹有定论也，赋比兴则几无定论焉。昔宋程氏论六义云："风有风动之意；兴有兴喻之意；比则直比而已，蛾眉瓠犀是也；赋则敷陈其事，如

齐侯之子、魏侯之妻是也；雅则正言其事；颂称美之言也，如吁嗟驺虞之类是也。”程氏此言，不以风雅颂为诗之体、赋比兴为诗之用，其论已误，固不足辩。孔氏颖达已分为二，郑氏樵、朱考亭因之。惠氏周惕诗说云：“风雅颂者，诗之名也；赋比兴者，诗之体也。”所分亦犹郑朱。惟诗之名，当云诗之体。诗之体，当云诗之用。方为确当。赋比兴所以多异说者，以毛公独标兴不标比赋耳。朱氏考亭每诗皆标赋比兴，论者讥之。余谓朱氏所标，容有未当。然如陈氏所云，则赋比兴几不分矣。六义之所难断定者，一因周礼与大序所列之次第，二因毛传不标比赋。故说者纷纷，迄无定论也。

引自：《国学月刊》第二期

两汉诗经学

胡韫玉

班氏汉书《艺文志》云：汉兴，鲁申公为诗训，故而齐辕固、燕韩生皆为之传。或取春秋杂说，皆非其本义与不得已。鲁最为近之。三家皆列于学官，又有毛公之学自谓子夏所传，而河间献王好之，未得立。据此，西汉之初，诗有鲁、齐、韩、毛四家。四家之中，鲁、齐、韩为官学，毛为私学。盖三家为今文，毛为古文。博士皆习今文，古文晚出，知之者稀。虽有一二好之者，士安于习。终不得立于官也。《艺文志》批评三家诗"咸非本义"，则视三家诗皆自谓一家之学可知，与不得已鲁最为近。不过为鲁诗比较为善，而鲁诗仍非诗之本义，亦可知也。但其所谓"咸非本义，鲁最为近者"，于何者为标准？《艺文志》删录七略而成，此言必出于刘氏。亲校古文，必以毛诗为标准，始能判断三家之得失也。其于毛公之学云，自谓子夏所传。其曰"自谓"者，以未立学官，不能不委曲以说之也。其言"子夏所传"者，明渊源有自异于三家诗之取《春秋杂说》也。大概官学虽盛行一时，用为干禄之具，其学必不能精；私学虽传之甚稀，悉为好学深思者之讲授。四家之诗，刘氏辑略，班氏述《艺文》，故已有定论也。

汉书《艺文志》，诗凡六家，四百一十六卷，四家诗而云六家者，以齐有后氏孙氏杂记故也。然考汉书《儒林传》，韦贤治诗，事博士大江公及许生。由是，鲁诗有韦氏学，而洪适隶释汉武荣碑云："荣字含和"，治鲁诗经韦君章句，是鲁诗有韦氏章句可知，而《艺文志》不著录，又《儒林传》，张生、唐生、褚生皆为博士，张生论石渠，至淮阳

中尉唐生楚太传，由是鲁诗有张、唐、褚氏之学。又云：陈留、许晏为博士，由是有许氏学，是鲁诗又有张、唐、褚、许之书可知。而《艺文志》亦不著录。三家之诗，鲁最为近，而又立于学官。《艺文志》不录其书者，必其说之无足取也。至于齐、韩诗，除《艺文志》所著录外，齐诗据《儒林传》有翼匡师伏之学，韩诗据《儒林传》亦有王食长孙之学。盖三家诗既立博士，学者以之取功名富贵，竞相传说，为猎禄之具耳，非真能著书也。三家之中，齐、韩更甚。观《儒林传》云：满昌授九江张邯、琅邪皮容皆至大官，徒众尤盛。此为齐诗之学者也。又云：食为博士。授泰山粟，丰吉授淄川长孙顺，顺为博士丰部刺史，丰授山阳张就，顺授东海发福，皆至大官，徒众尤盛。此为韩诗之学者也。为齐、韩之学者，皆以至大官而得徒众，则当时以学术号召之故可知。号召愈力者，徒众愈盛。故《儒林传》于齐、韩悉云"皆至大官，徒众尤盛"。而鲁诗不言者，盖治鲁诗者，近于朴质。观申公对武帝"为治者不在多言，愿力行，何如?"之语，不以学术为号召可知。王式，治鲁诗者也。东平唐长宾、沛褚少孙来事式，问经数篇。式谢曰："闻之于师，尽是矣。"唐生、褚生，式之弟子也。应博士弟子选，诣博士。抠衣登堂，颂礼甚严。诵说有法，疑者盖不言。则是治鲁诗者，比较谨慎。《文志》谓"鲁最为近之"，以其不异说也。然用为干禄之具，终不免有倾轧之风。《儒林传》云：

> 博士共持酒肉劳式。江公世为鲁诗宗，心嫉式。谓歌吹诸生曰：歌骊驹。（服虔云逸史篇，名见大戴笠客欲去，歌之文颖曰，其辞云："骊驹在门，仆夫具存；骊驹在路，仆夫整驾。"）式曰："闻之于师"。客歌骊驹，主人歌："客毋庸归。今日诸君为主人，日早尚未可也。"江翁曰："经何以言之?"氏曰："在曲礼。"江翁曰："何狗曲也?"

江翁世为鲁诗之宗，而治鲁诗者，又比较谨慎。其出言如是，其说诗可知也。鲁诗最近犹如是，其齐诗、韩诗又可知也。所以西汉时之三家诗，证之《儒林传》，愈以见"咸非本义"之说为有据也。至于毛诗之学如何，《儒林传》曰：毛公，赵人也。治诗为河间献王博士，授同国贯长卿。长卿授解延年，延年为阿武令。授徐敖，敖授九江陈侠之学说。何今皆不可考见？要之必不至如三家诗之好为异说也。

迨至东汉，治鲁诗学者，有高诩、包咸、魏应。治齐诗学者，有伏恭、任末、景鸾。治韩诗学者，有薛汉、杜抚、召驯、杨仁、赵晔。据后汉书《儒林传》所载，类皆能自持其身，而无西汉哗众取宠之行为。此由于东汉士气之良，非其学说之善也。

毛诗之学，据后汉书《儒林传》云，卫宏字敬仲，东海人也。少与河南郑兴俱好古学，初九江谢曼卿善毛诗乃为其训。宏从曼卿受学，因作毛诗序，善得风雅之旨，与今传于世。后从大司空杜林，更受古文尚书，作训旨。时齐南徐巡师事宏，后从林受学，亦以儒显。由是古学大兴。中兴后，郑众、贾逵传毛诗，后马融作毛诗传，郑玄作毛诗笺。观此则毛诗之学，在东汉时而日显。肇于卫宏，盛于郑玄。诗之小序，当为卫氏所增。而郑氏之笺，尤足阐明毛公之旨。虽郑氏颇采三家之诗，要必以毛为宗。古学显而毛诗行。三家诗虽未亡，而其传已微矣。

要而论之，西汉为今学时代。毛诗虽出，终不能与三家诗并行，所谓利禄之徒然也。东汉为古学时代，三家诗虽未亡，毛诗卒至大显，所谓近于诗之本义故也。贾逵、马融悉为东汉大儒，当三家未亡之日，而独表章毛诗，必以三家之说乖违为多，毛诗之说本义独得也。郑玄徧注五经，兼习三家，原无门户之见，必无阿好之私。其笺毛诗，亦采及三家之说。则其未采者，必在可废之列。今之左毛者，或本三家佚说以攻毛，是未能善读汉书，而深明两汉之诗经学也。

《国学》第一卷 第一期

书 评

对苏格拉底的哲学审判[①]

海门威（Scott R. Hemmenway） 著
韩 锐 译 顾丽玲 校

郝兰（Jacob Howland）《政治哲学的悖论：苏格拉底的哲学审判》（The Paradox of Political Philosophy：Socrates' Philosophic Trial, Rowman Littlefield, 1998）

对一个柏拉图的读者来说，解读的挑战之一就是我称之为解读领域的问题。大多数富有成效的解读是否都应该专注于将个别的段落与某些段落结合起来看，将一个完整的对话通过哲学的诸种观念伸展至其他的对话，延伸至柏拉图所有的作品，或者某些其他人的作品？如果从对话的戏剧性和文学性来看，对某一对话的解读，可以是完整的、自成一体的。然而，这种解读面临着这样一个事实，诸篇对话的情节之间存在着戏剧关联。譬如，在《泰阿泰德》（Theaetetus）的结尾处，苏格拉底提到他必须赶到王君的门廊那里，去对付米利都（Meletus）的控告，这一对话的场景在《游叙弗伦》中曾有描绘。郝兰在本书中所做的，就是把苏格拉底生命终结之前受审判时的五个对话放到一起，指出它们构成了一个戏剧系列，也就是说，每个对话都是一个更大整体或戏剧的一个连续组成部分，他引用 Joseph Cropsey 的《柏拉图的世界》（*Plato's World*，1995）当作自己研究的一个重要先例。郝兰将这部大的戏剧命名为"苏格拉底的哲学审判"，它包括《泰阿泰德》、《游叙弗伦》、

① 经授权译自 Interpretation，Winter 2000－2001，Vol. 28，No. 2

《克拉底鲁》、《智术师》以及《政治家》。在舞台上展示一场审判的文学方法尤其适合探询这样一个问题：苏格拉底是谁？而且，在这场公开审判的同时，还进行着一场隐蔽的审判。正如《申辩》（Apology）中所描绘的那样，这使得柏拉图有机会为苏格拉底的审判提供足够的哲学辩护，因为，这样的描述不会受到必须向公众交代其活动的局限。在《智术师》和《政治家》中，埃利亚异方人（Eleatic Stranger）在那场哲学审判中提出了对苏格拉底的主要指控，这种指控包括实践和理论两方面。在《泰阿泰德》、《游叙弗伦》和《克拉底鲁》中，苏格拉底则在一天前就做了"预先的"自我辩护，在这三部曲中，苏格拉底谈到了美德，以及他自己独特的哲学活动等问题。因此，郝兰研究的范围就是柏拉图六篇对话这样一个系列（对《申辩》的解读作为该书的序言），它们构成了一个戏剧整体，即一场对苏格拉底的哲学审判。

正统的柏拉图研究者反对这样一种划分，因为，这些作品分别完成于柏拉图的不同时期，这是个不争的事实。因此，他们反对将它们归为现在这样一个系列，也不赞成这样的看法，即这些作品可能提出一个统一的哲学构思（conception）。郝兰以惯用的疑问句回答了编年式阅读的问题，这个特别的回应就是：如果这些对话显示出戏剧性关联的证据，那么，无论事实上柏拉图是在哪个时期创作了这些不同的作品，并不影响他对这个统一的戏剧意图早已成竹在胸。除此之外，郝兰还对柏拉图文本的解构性阅读作了答复，这种解构性阅读与他自己的阅读对文学细节和文本的丰富性同样极度敏感，但这种阅读却拒绝辨别一个对话（更不消说一个系列中）的作者意图。另一个郝兰没有直接面对的方法论上的反对意见是，他的范围划分破坏了各个对话的完整性，因为，他在相对有限的章节里讨论这些对话，不可避免地会按自己的主题选择想要关注的章节或细节而忽视其他。可以为郝兰辩护的是，他选择的主题可以说都源自这些对话以及它们之间关系的众多戏剧性暗示。例如，苏格拉底的身份问题，在几乎所有对话中都不能说是不相关的，尤其在一个对话中，苏格拉底把探寻与自己相貌相似的青年泰阿泰德（Theaetetus）的相似点明确地作为自己的任务。此外，从这种选取来看，由于郝兰充分重视这些对话各自鲜明的结构、节奏和关注，应该说，他成功地尊重了每一篇对话的个体完整性，同时又努力把它们置于整个哲学审判的戏剧之中。其结果就是一个视野相当广泛、有趣且具挑战性的戏剧式的柏拉图解读。

为了传达郝兰对这个戏剧系列的解读的意义，我将把各篇对话作为更大整体的一部分来考虑，然后对某些考虑结果作扼要的概述。郝兰的研究的第一部分从阅读《申辩》开始，因其可作为哲学审判的序幕。苏格拉底的当众辩护演说不但提出了他的身份的某些最重要的问题，比如他的哲学 *Eros*（爱若斯）与他的政治行为（his politics）之间的不相容性，还展示了为何不能在他审判的政治背景中很好地处理这些问题的原因。苏格拉底无法在公众面前表现出真实的自己，因此只能表现为一个智术师。《申辩》因此指出了这样一个隐蔽而又从容的探讨苏格拉底哲学的背景，在其中我们不仅可以充分探讨对智术（sophistry）的实际控诉，而且，也可以全面考察与此紧密相关的苏格拉底哲学的智术问题的理论纬度。

第二部分致力于《泰阿泰德》的“序言”，在这里提出了整个审判主题众多预兆性的东西。这些主题包括，苏格拉底对灵魂的“先知式”洞察，以及他与政治社群的陌生感。《泰阿泰德》的剩余部分，主要通过具体表现苏格拉底对人类灵魂的特别关照，即他的“助产”（midwifing）来展示他的本性，从而尤其与泰阿泰德两个互相争吵的灵魂看护人——泰奥多罗（Theodorus）和普罗塔戈拉（Protagoras）——所提供的关照形成对比。对话中的数学家和智术师代表了理论和实际生活的两个抽象极端，他们通过将哲学与政治分离，减弱并腐化了活动的理论和实际范畴。苏格拉底居于中间位置，他即便不是作为一个公民也至少作为一个思想家给了泰阿泰德的灵魂更好的关照。因为，尽管苏格拉底的方式显得奇怪，而且充分呈现了 aporia（困惑），但他关注真正学问的具体条件，因而关注泰阿泰德潜在的生命和可能的成长。尽管苏格拉底在他创造的很多关于知识的谜语中似乎忽视学问，但他对泰阿泰德的知性发展表现出极度的敏感，这种敏感表现在他对待泰阿泰德提出有关灵魂及其恰当的对象观点的方式中。

在《游叙弗伦》中，苏格拉底又一次与两个对手形成对比——游叙弗伦和米利都，他们视自己为 nomoi（礼法）的诠释者和维护者，因而突显了苏格拉底与城邦在关照年轻人灵魂时的方式上的不同。苏格拉底修改宗教传统的尝试可被看作是不虔敬的革新行为，但它的目的是治疗游叙弗伦不受控制的意气（spiritedness），从而防止他做出对其父亲的不正义行为。这个对话体现出苏格拉底的一个不同寻常的特点：

> 作为一个兜圈子的思想者（circle thinker），他的反思总是将我们带回到探询的具体的起点——来自人的日常生活背景以及探询者灵魂深处（第132页）。

这种兜圈子导致自我认识，它与直线式（euthus）的思维特征相对立，直线的思维特征包括游叙弗伦所展示的正统宗教的和数学式的探询。游叙弗伦声称拥有先知能力和智慧，这同样有助于反衬苏格拉底的实践智慧或审慎（phronēsis）的先知特质，正是借助于这种品质，苏格拉底才能判定，比如说，什么东西对他的对话者的灵魂来说是最好的。

在《克拉底鲁》讨论词源学的中心部分，谈话的先知性和兜圈子的主题（the issues of prophecy and circularity of discourse）十分明显地表现在苏格拉底对预言的模仿中（苏格拉底把此灵感归功于游叙弗伦）。然而，该对话通篇严肃展示和思考了哲学的先知性质：那为探询提供基础的沉默洞察（silent insight），以及随之而来的哲学话语的驳杂。正如前两个对话一样，苏格拉底位于两个抽象观点的中间位置，即荷默克拉底（Hermocrates）和克拉底鲁对语言本质的不同观点之间。与其对话者所持的智术师式的观点不同，苏格拉底赞赏把logos（逻各斯）当作存在和灵魂之间的一种中介，从而使灵魂的学习和认知成为可能。

从对苏格拉底的公审角度阅读完《泰阿泰德》、《游叙弗伦》和《克拉底鲁》这三部曲后，亦即以苏格拉底照看人类灵魂的方式的哲学和政治含义阅读了三篇对话后，郝兰在第二部分致力考察柏拉图笔下的异方人以及他对苏格拉底的哲学控诉，这见于《智术师》和《政治家》中的描写。对公开谈话的解读，尤其是基于史诗式潜台词的解读，郝兰暗示“谁是异方人?”这个问题对了解异方人对苏格拉底的指控极其重要。因此，随之而来的是对异方人的行为和言语的仔细关注。分配给异方人定义智术师的任务，对他来说完全适合，因为，智术已经成了“苏格拉底式哲学思考的最严重和持续的敌人”（第168页），而且异方人对苏格拉底的主要潜在指控是对智术的指控，这种指控至少达到了与智术同样的实际效果。然而，很多事情使得异方人的指控复杂化了，很重要的一点就是他使用的划分（division）方法本身是智术式的（sophistical）：这种方法倚赖于智者创造的一种知识技术模式的若干有缺陷的假设。换句话说，异方人采取了一种哲学思考的技术方式，但这种技

术方式无法把握人类灵魂中的一些要素，而这些要素对于把智术师区别出来是必需的。异方人对此十分明白。像在《小希庇阿斯》中的苏格拉底所做的那样，异方人有意假扮智术师，以展示一种内在的批判，从而异方人自身就显示出一种苏格拉底式的多面性（polytropism）或反讽（irony）的能力，并暗示他赞同苏格拉底的观点，即智术（sophistry）有理论上的缺陷。既然如此，这些针对智术的驳斥并非指向苏格拉底，而是为了表演给在场的数学家们看；然而，更微妙的讽刺和正面教育的外表则是为了向苏格拉底展示一种政治上更负责的教学法，并借此暗示，苏格拉底的教育实践在政治腐蚀的效能方面与智术无甚差异。

对智术师的第五个划分（the fifth division）的仔细考虑，直截了当地揭示出异方人对苏格拉底的主要批评。这一划分使得"高贵的智术师"得以独立出来，这位高贵智者的教育借助驳斥智慧的主张来教导别人。与这个划分的价值中立的方法相违背的是，异方人在提到苏格拉底的教育艺术时似乎相当肯定。可是，该划分事实上塑造了一个理想化的苏格拉底，因此，也就暗示了异方人更深刻的批判。实际上，苏格拉底的教育实践本身很严酷无情，并且也会在其他人身上训练出严酷无情的品性，比如，在可能严重涉及年轻人的道德和智性教育的探询中，苏格拉底试图反复灌输一种勇敢的独立和自立。对苏格拉底来说，这就突显了一个严峻的问题：

> 异方人暗示，说到底，苏格拉底正是因其有意暴露那种表面看来无益的智慧而招的罪，这种智慧正是他的驳斥所要揭示的。苏格拉底认为，他的辩驳术（elenctic）总的来说对人类有好处。关于这点他错了。换句话说，他对自以为知道的东西无知。苏格拉底没能理解人的本质，或至少没能恰切认识到自己的哲学活动有害的政治后果。简扼地说，苏格拉底缺少审慎（第205页）。

然而，在《智术师》的后半部分，异方人对苏格拉底的指控因自己的教学风格的转变而削弱和复杂化。在这一部分中，他越来越以一种非常苏格拉底的方式对待年轻的泰阿泰德。异方人与苏格拉底之间的差异其实基于基本立场的一致，这还只是郝兰指出的众多暗示之一。

随后，《政治家》接过了这一主题，即这两位哲人之间究竟有何差异。起初，苏格拉底向异方人提出了一种相似（kinship）论证，然后

将之更清晰地移入政治领域。寻求政治家的定义对异方人的目的来说尤为重要，因为事实往往表明，政治才能的目标与苏格拉底哲学的目标是一样的：审慎。异方人对少年苏格拉底的一个张狂提法的态度，充分反映出他对苏格拉底的主要批评，少年苏格拉底竟然认为，助产术可以简单地分为人的助产术和动物的助产术。通过打磨少年苏格拉底在人类智力方面的傲气，异方人向老年苏格拉底发出信号，警告老年苏格拉底别过高估计思想在人的灵魂救治中的力量。在神话中，异方人从强调哲人的目的是 *nous* 或理论智力的获得（这反映在划分的方法中）转向强调审慎的获得。从神话的宇宙论中删除*柏拉图的理念*（Platonic Ideas），仅仅是异方人为了政治社群的幸福而打磨苏格拉底哲学 eros（爱若斯）的方法之一。异方人对中庸尺度的描述，是以另外一种方式来表述政治家才干或政治学问以及苏格拉底哲学的目的。

> [异方人] 对苏格拉底的最终立场很复杂，但可以这样来概括。政治学问（politike episteme）最终等同于审慎，或关于整个人类生活的合理判断。审慎既是哲学探询的目标，也是对人类最佳关怀的前提条件；而且，也只有通过苏格拉底式的探求，这种审慎才可获得。然而，就苏格拉底那种无限制的探求热情而言，他的这种哲学活动仍然缺乏足够的审慎，从而破坏了政治共同体的建制性纽带。（第224－25页）

然而，虽然在政治上具有较小的危险性，异方人更温和的哲学活动，也限制了哲学的*最高热情*（aspiration）。因此，政治的悖论在于，城邦需要哲学，但又无法忍受它那种最纯粹的形式。苏格拉底与异方人之间的相互作用展现了一种哲学悖论，这种悖论在于，以审慎的名义来打磨审慎这样一种纯粹的追求，正好构成了审慎的真正本质。

郝兰对这一戏剧系列的解读的主要贡献在于，它描绘了柏拉图笔下的苏格拉底不寻常的哲学活动的丰富图景。苏格拉底特别强调，他知道一些东西，例如，他给青年人的灵魂施行“助产术”，郝兰对这一点的关注给人留下特别深刻的印象。郝兰的解读突显出一种很难以推理方式来对待的哲学戏剧的纬度，并使这一纬度主题化：苏格拉底怪异的且非认知的（nonepistemic）对其他人的“知识”，郝兰称之为“对人的灵魂及其具体生存处境先知式的或回忆式的熟知”（第18页）。同样给人

印象强烈的是，郝兰对这些对话的文学特征的认真关注，尤其对诸如使用阿里斯托芬的《云》和荷马的《奥德赛》这些他所谓潜台词的认真关注。例如，在有一处他比较苏格拉底、异方人与奥德修斯：

> 苏格拉底和异方人最终都拒绝了智术那诱惑的尖锐歌声以及理论抽象的优美简洁，而偏好一种更丰富的人性，即便人性的问题要多得多（第 226 页）。

郝兰解读的力量，来自把苏格拉底与成对的不同版本的智术师和声称拥有智慧者相并置的戏剧手法，这些人即普罗塔戈拉和泰奥多罗（Theodorus），游叙弗伦和米利都，赫默克拉底和克拉底鲁。当然，最有意思的戏剧矛盾就在于苏格拉底与异方人之间的这一主要戏剧冲突，从而，郝兰向我们展示了一个相对复杂而又有趣的异方人形象。他对有关异方人身份的文献的审理，尤其是对米勒（Miller）和罗森（Rosen）的研究文献，算得上杰出。我认为，郝兰所做的贡献颇为重要。

郝兰有一个选择让我迷惑，那就是他铸造（coining）了先知式回忆（prophetic recollection）这样的词作为一种灵魂力量的名称。与前面提到的对苏格拉底关于知识的各种古怪展示和陈述的处理相一致，郝兰很好地解释了，苏格拉底知道和声称知道的某些事物与其说是 episteme（知识）或 techne（技艺），还不如说是预言（prophecy）。比如，郝兰使用“哲学预言”这样的词来讨论意象如何可以帮助我们理解，这与他的“哲学洞察的预言特质是柏拉图对话中反复出现的一个主题”（第 151 页）的总宣言是一致的。“回忆”是对 anamenesis 的标准译法，因而经常被保留在柏拉图研究中，以此指称形式和理念（Forms or Ideas）的智识洞察无法解释的方面，这些理念或观点像是某些几乎被遗忘的景象的模糊记忆。因此，把先知和回忆结合在一起来讨论哲学洞察没有什么让人不安的。可是，郝兰使用“先知式回忆”这个词的对象涉及灵魂的事物，比如，个体灵魂的潜力（第 45 页），什么对人的灵魂最好（第 128 页），一个特定灵魂的身份（第 135 页），在另一个宇宙循环里的生活（第 260 页）等等，甚至通过诠释柏拉图文本我们才会了解的苏格拉底及其他人的灵魂（第 45 - 46 页）。郝兰解释说，他把回忆当作一种哲学力量的意象来使用，以便指明这样一种积极的回忆：这种回忆与重获一种经历的内容或意义相关，从而与一个事件的单纯记忆相对

立（第 45 页）。但是，靠一个经常的或许太过生硬的术语来解读有关了解灵魂的作品，多少让人窘迫，因为，这个术语毕竟与知道形相的结构（knowing eidetic structure）联系在一起。郝兰使用这个词的另一个理由或许是，在描绘苏格拉底对灵魂的认识时，有意模糊理智对形式的洞察与具体熟知一个人之间的差异，毕竟，认识各种灵魂或许是苏格拉底的审慎最重要因素之所在。

我必须承认，我对郝兰就异方人对苏格拉底的理论批评的最终分析有些许失望。但是，更恰当地说，我的反应与其说是针对解释者，还不如说是针对柏拉图的。在郝兰这本书的开头我们已经做好准备，期待除了看到对“坏的城邦民”（第 3 页）的指控，还能看到对“冒牌哲学家”（sham philosopher）的指控，但最终，我们看到的是苏格拉底在他探询其他人的努力方面欠缺审慎，这构成了他的主要理论缺陷。在我看来，这似乎是个实践的或政治的批评。但如果郝兰认为，审慎是哲学目的这一观点正确，那么一个人对灵魂知识的欠缺，就像假定地道的（unadulterated）哲学对他人有益一样，是一个理论问题。

参考书目：

1. Cropsey, Joseph,《柏拉图的世界：人在宇宙中的位置》(Plato's World: Man's place in the Cosmos), Chicago: University of Chicago Press, 1995.

2. Miller, Mitchell H.,《柏拉图“政治家”中的哲人》(The philosopher in Plato's Statesman), The Hague: Martinus Nijhoff, 1980.

3. Rosen, Stanley,《柏拉图的“政治家”：政治之织》(Plato's Statesman: The Web of Politics), New Haven: Yale University Press, 1995.

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝苏格拉底问题
作者＝
页数＝２９６
ＳＳ号＝０
出版日期＝